الفقه وأصول الفقه
من أعمال الإمام محمد زاهد الكوثري
تحتوي على
فقه أهل العراق وحديثهم
تحقيقه لمقدمة الشيخ عبد الفتاح بن محمد أبو غدة
وتليه
إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق
وتليه
أقوم المسالك
في بحث رواية مالك عن أبي حنيفة ورواية أبي حنيفة عن مالك
وتليه
الإشفاق على أحكام الطلاق
كلها تأليف
الإمام العلامة الشيخ محمد زاهد بن حسن بن علي الكوثري
المتوفى ١٣٧١هـ
وتليها
الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة
للشيخ الإمام سراج الدين أبي حفص عمر بن إسحاق الغزنوي المتوفى سنة ٧٧٣هـ
وتليه
الانتصار والترجيح للمذهب الصحيح
للمحدث الفقيه المؤرخ سبط ابن الجوزي المتوفى ٦٥٤هـ
وتليه
النبذ في أصول الفقه الظاهري
للإمام الحافظ علي بن أحمد بن حزم الأندلسي المتوفى ٤٥٨هـ
هذه الثلاثة الأخيرة من تحقيق الإمام الكوثري
ووضعنا في أول هذا المجموع
كتاب "الإمام الكوثري" من تأليف أحمد خيري
منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الفقه وأصول الفقه

من أعمال الإمام محمد زاهد الكوثري

تحتوي على

فقه أهل العراق وحديثهم

تحقيق العلامة الشيخ عبد الفتاح بن محمد أبو غدة

ويليه

إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق

ويليه

أقوم المسالك

في بحث رواية مالك عن أبي حنيفة ورواية أبي حنيفة عن مالك

ويليه

الإشفاق على أحكام الطلاق

كلها تأليف

الإمام العلامة الشيخ محمد زاهد بن حسن بن علي الكوثري

المتوفى ١٣٧١ هـ

ويليها

الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة

للشيخ الإمام سراج الدين أبي حفص عمر بن إسحاق الغزنوي المتوفى سنة ٧٧٣ هـ

ويليه

الانتصار والترجيح للمذهب الصحيح

للمحدث الفقيه المؤرخ سبط ابن الجوزي المتوفى ٦٥٤ هـ

ويليه

النبذ في أصول الفقه الظاهري

للإمام الحافظ علي بن أحمد بن حزم الأندلسي المتوفى ٤٥٨ هـ

هذه الثلاثة الأخيرة من تحقيق الإمام الكوثري

ووضعنا في أول هذا المجموع

كتاب "الإمام الكوثري" من تأليف أحمد خيري

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
٢٠٠٤ م - ١٤٢٥ هـ

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢/١٣ (٥ ٩٦١+)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Rami Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor
Head office
Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

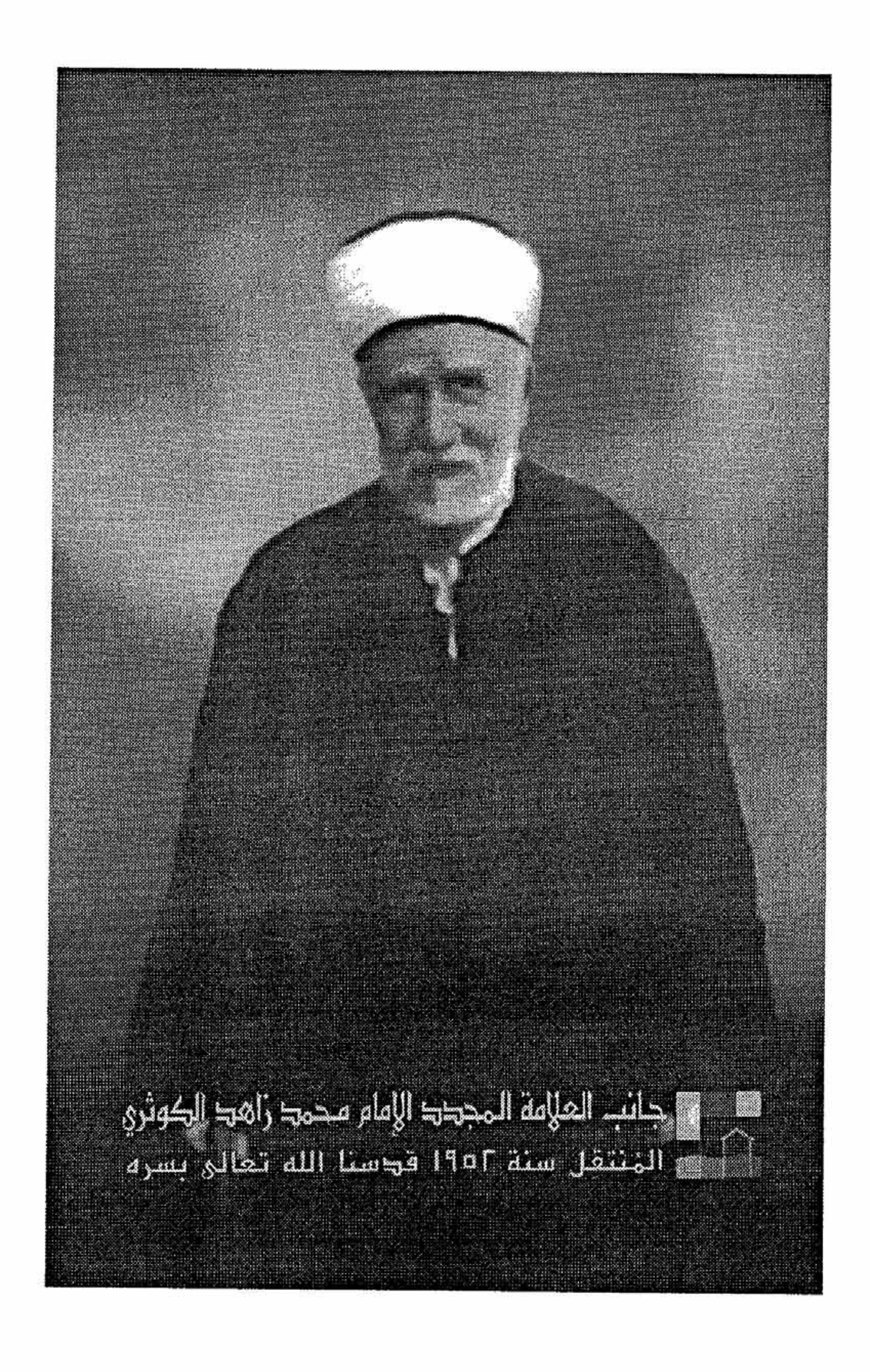
Dar Al-Kutub Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Rami Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Etage
Administration général
Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.P: 11-9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-4365-4



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com


جانب العلامة المجدد الإمام محمد زاهد الكوثري
المنتقل سنة ١٩٥٢ قدسنا الله تعالى بسره

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الإمام الكوثري
بقلم الأستاذ الكبير الشيخ محمد أبو زهرة
وكيل كلية الحقوق وأستاذ الشريعة بجامعة القاهرة
(رحمهما الله تعالى)

١ ـ منذ أكثر من عام[١] فَقَدَ الإسلامُ إمامًا من أئمة المسلمين الذين عَلَوْا بأنفسهم عن سَفْسَافِ هذه الحياة، واتجهوا إلى العلم اتجاهَ المؤمنِ لعبادة ربه، ذلك بأنه عَلِمَ أن العلم عبادةٌ من العبادات يَطلُبُ العالمُ به رضا الله لا رضا أَحَدٍ سواه، لا يَبْغِي به عُلُوًّا في الأرض ولا فسادًا، ولا استطالةً بفضلِ جاه، ولا يُرِيدُه عَرَضًا من أعراض الدنيا، إنما يَبغِي به نُصرةَ الحق لإرضاءِ الحق جلّ جلاله. ذلكم هو الإمامُ الكوثري، طيَّب الله ثراه، ورَضِيَ عنه وأرضاه.

لا أَعرفُ أنَّ عالمًا مات فخَلَا مكانُهُ في هذه السنين، كما خلا مكانُ الإمام الكوثري، لأنه بَقِيَّةُ السلفِ الصالح الذين لم يجعلوا العلمَ مُرتَزَقًا ولا سُلَّمًا لغاية، بل كان هو منتَهَى الغاياتِ عندهم، وأَسمَى مَطارح أنظارِهم، فليس وراءَ علم الدين غايةٌ يتغيَّاها مؤمن، ولا مُرْتَقًى يَصِلُ إليه عالم.

لقد كان رَضِيَ الله عنه عالمًا يَتحقَّقُ فيه القولُ المأثورُ «العلماءُ وَرَثَةُ الأنبياءِ» وما كان يَرى تلك الوِراثةَ شَرَفًا فقط، ليفتَخِرَ به ويَستطِيلَ على الناس، إنما كان يرَى تلك الوراثة جهادًا في إعلان الإسلام، وبيانِ حقائقهِ، وإزالةِ الأوهام التي تَلحَقُ جوهرَهُ فيُبْدِيه للناس صافيًا مُشْرِقًا منيرًا، فيَغشُو الناسُ إلى نُورِه، ويهتدون بهديه، وأَنَّ تلك الوِراثَةَ تتقاضى

---

(١) توفي الإمام الكوثري رحمه الله عام ١٣٧١هـ.

العالمَ أن يُجاهِدَ كما جاهد النبيُّون، ويَصبِرَ على البأساءِ والضراءِ كما صَبَرُوا، وأن يَلْقَى العَنَتَ ممن يدعوهم إلى الحق والهداية كما لَقُوا، فليسَتْ تلك الوراثةُ شَرَفًا إلا لمن أَخَذَ في أسبابها، وقام بحقها، وعَرَف الواجب فيها، وكذلك كان الإمامُ الكوثري رَضِيَ الله عنه.

٢ ـ إنَّ ذلك الإمامَ الجليل لم يكن من المنتحلين لمذهبٍ جديدٍ، ولا من الدعاةِ إلى أمرٍ بَدِيءٍ لم يُسْبَق به، ولم يكن من الذين يَسِمُهم الناسُ اليوم بسِمَةِ التجديد، بل كان يَنفِرُ منهم، فإنه كان مُتَّبِعًا، ولم يكن مُبْتَدِعًا، ولكنني مع ذلك أقول: إنه كان من المجدِّدين بالمعنى الحقيقي لكلمةِ التجديد، لأنَّ التجديد ليس هو ما تعارَفَهُ الناسُ اليوم من خَلْعِ للربْقَةِ ورَدٍّ لعهدِ النبوَّةِ الأُولى، إنما التجديد هو أن يُعادَ إلى الدين رَوْنَقُه ويُزالَ عنه ما عَلِقَ به من أوهام، ويُبيَّنَ للناسِ صافيًا كجوهرِه، نقِيًّا كأصلِهِ، وإنه لمن التجديد أن تَحيا السُّنَّةُ وتَمُوتَ البدعةُ ويقومَ بين الناس عَمُودُ الدين.

ذلك هو التجديدُ حقًّا وصدقًا، ولقد قام الإمامُ الكوثري بإحياءِ السنة النبوية، فكَشَفَ عن المخبوءِ بين ثنايا التاريخ من كُتُبِها، وبيَّنَ مناهجَ رُواتِها، وأعلَنَ للناس في رَسَائِلَ دَوَّنها وكُتُبٍ أَلَّفَها سُنَّةَ النبيِّ ﷺ، من أقوالٍ وأفعالٍ وتقريرات، ثم عَكَفَ على جهودِ العلماءِ السابقين الذين قاموا بالسنة ورَعَوْها حَقَّ رعايتها، فنَشَر كتبَهم التي دُوِّنَتْ فيها أعمالُهم لإحياءِ السنة والدِّينُ قد أُشرِبَت النفوسُ حُبَّهُ، والقلوبُ لم تُرَنَّقْ بفسادٍ والعلماءُ لم تَشغلهم الدنيا عن الآخِرة، ولم يكونوا في رِكابِ الملوك.

٣ ـ لقد كان الإمامُ الكوثري عالمًا حقًا، عَرَف عِلْمَهُ العلماءُ، وقليلٌ منهم من أدرَكَ جهادَه، ولقد عَرَفتُهُ سِنينَ قبلَ أن ألقاه، عَرَفتُهُ في كتاباتِهِ التي يُشرِقُ فيها نُورُ الحق، وعَرَفتُهُ في تعليقاتِهِ على المخطوطاتِ التي قام على نشرها، وما كان والله عَجَبِي من المخطوط بقَدْرِ إعجابي بتعليقِ من عَلَّقَ عليه، لقد كان المخطوط أحيانًا رسالة صغيرة.

ولكنْ تعليقاتُ الإمام عليه تجعلُ منه كتابًا مقروءًا، وإنَّ الاستيعابَ والاطِّلاعَ واتساعَ الأفق، تَظهرُ في التعليق باديةَ العِيَان، وكلُّ ذلك مع طَلَاوةِ عبارة، ولطفِ إشارة، وقُوَّةِ نقد، وإصابةٍ للهدف، واستيلاءٍ على التفكير والتعبير، ولا يمكنُ أن يجولَ بخاطر القارىءِ أنه كاتبٌ أعجمي وليس بعربي مُبِين.

ولقد كان لفَرْطِ تواضُعِهِ لا يَكتُبُ مع عنوان الكتابِ عمَلَهُ الرسميَّ الذي كان يتولاه في حكمِ آل عثمان، لأنه ما كانَ يَرى رَضِيَ الله عنه أَنَّ شَرَفَ العالِمِ يَنالُهُ مِن عَمَلِهِ الرسمي وإنما ينالُهُ من عملِهِ العِلْمي، فكان بعضُ القارئين ـ لسلامةِ المبنى مع دقة المعنى ولإشراقِ الديباجةِ وجزالةِ الأسلوب ـ لا يَجُولُ بخاطره أنَّ الكاتبَ تُركيٌّ بل يعتقد أنه عربي، وُلِدَ عربيًّا، وعاش عربيًّا، ولم تُظِلَّهُ إلا بيئةٌ عربية.

ولكن لا عجَبَ فإنه كان تركيًا في سُلالتِهِ وفي نشأتِه، وفي حياتِهِ الإنسانيةِ في المدة التي عاشها في الأستانة، أما حياتُه العلمية فقد كانت عربيةً خالصة، فما كان يقرأ إلا عربيًا، وما ملأ رأسَهُ المُشرِقَ إلا النورُ العربيُّ المحمديُّ، ولذلك كان لا يكتُبُ إلا كتابةً نقيةً خاليةً من كل الأساليب الدخيلة في المنهاج العربي، بل كان يَختارُ الفصيحَ من الاستعمال الذي لم يَجرِ خِلافٌ حولَ فصاحتِه، مما يَدلُّ على عِظَم اطِّلاعِه على كتب اللغة متنًا ونحوًا وبلاغةً، ثم هو فوقَ ذلك يَقرِضُ الشعرَ العربي فيكونُ منه الحَسَنُ.

٤ ـ لقد اختصَّ رَضِيَ الله عنه بمزايا رَفَعَتْهُ وجعَلَتْهُ قُدوةً للعالِم المسلم، لقد علا بالعلم عن سُوْقِ الإتجار، وأعلَمَ الخافِقينِ أنَّ العالِمَ المسلم وطنُهُ أرضُ الإسلام، وأنه لا يَرضَى بالدَّنِيَّة في دينِه، ولا يأخذُ من يُذِل الإسلامَ بهَوَادَة، ولا يجعلُ لغير الله والحقِّ عنده إرادة، وأنه لا يَصِحُ أن يعيشَ في أرضٍ لا يستطيع فيها أن يَنطِقَ بالحق، ولا يُعلِيَ فيها كلمةَ الإسلام، وإن كانت بلَدَهُ الذي نشأ فيه، وشَدَا وترعرَعَ في مَغَانِيه، فإنَّ العالِمَ يَحيَا بالروح لا بالمادة، وبالحقائِقِ الخالدةِ، لا بالأعراضِ الزائلة، وحَسْبُهُ أن يكون وجيهًا عند الله وفي الآخِرة، وأما جاهُ الدنيا وأهلِها فظِلٌ زائل، وعَرَضٌ حائل.

٥ ـ وإنَّ نظرةً عابرةً لحياةِ ذلك العالم الجليل، تُرِينا أنه كان العالِمَ المخلِصَ المجاهِدَ الصابرَ على البأساءِ والضرَّاءِ، وتَنَقُّلِهِ في البلادِ الإسلامية والبلاءُ بلاء، ونشرِهِ النورَ والمعرفةَ حيثما حَلَّ وأقام. ولقد طَوَّفَ في الأقاليم الإسلاميةِ فكان له في كل بلد حَل فيه تلاميذُ نَهَلُوا من منهلِهِ العذب، وأشرَقَتْ في نفوسهم رُوحُه المخلصة المؤمنة، يُقدِّمُ العلم صَفْوًا لا يُرنِّقه مِراءٌ ولا التواء، يَمضِي في قولِ الحق قُدُمًا لا يَهمُّه رَضِيَ الناسُ أو سَخِطُوا ما دام الذي بينه وبين الله عامرًا.

ويظهر أن ذلك كان في دمِهِ الذي يَجرِي في عُرُوقِه، فهو في الجهادِ في الحقِّ منذ نشأ، وإنَّ في أُسرته لَتَقْوَى وقُوَّةَ نَفْسٍ وصبرٍ واحتمالٍ للجهاد، إنه من أسرة كانت في القُوقاز، حيث المَنَعةُ والقُوَّة وجَمَالُ الجسمِ والروحِ، وسلامةُ الفِكر وعُمقُه.

ولقد انتقل أبوه إلى الأستانة فوُلِدَ على الهُدَى والحق، فدَرَس العلومَ الدِينيةَ حتى نال أعلى درجاتِها في نحوِ الثامنةِ والعشرين من عمره، ثم تدرَّجَ في سُلَّم التدريس حتى وَصَل إلى أقصى درجاته وهو في سنٍّ صغيرة، حتى إذا ابتُلِيَ بالذين يُريدون فَصلَ الدنيا عن الدين، لتُحكِّمَ الدنيا بغير ما أنْزَل الله، وقَفَ لهم بالمرصاد، والعُودُ أخضَرُ، والآمالُ متفتحة، ومَطامحُ الشباب متحفزَة، ولكنه آثَرَ دِينَه على دُنياهم، وآثَرَ أن يُدافِعَ عن البقايا الإسلامية على أن يكون في عيشٍ ناعم، بل آثَرَ أن يكون في نَصَبٍ دائم فيه رِضَا الله، على أن يكون في عيش رافِهٍ وفيهِ رِضَا الناسِ ورِضَا من بيدِهم شُؤونُ الدنيا، لأنَّ إرضاءَ الله غايةُ الإيمان.

٦ ـ جاهَدَ الاتحاديين الذين كان بيدهم أَمرُ الدولة لما أرادوا أن يُضيِّقُوا مَدَى الدراسات الدينية ويُقصِّرُوا زمنَها، وقد رأى رَضِيَ الله عنه في ذلك التقصيرِ نقصًا لأطرافها، فأعمَلَ الحِيلةَ ودبَّر وقدَّر، حتى قَضَى على رغبتهم، وأطال المدةَ التي رغبوا في تقصيرها، ليتمكن طالبُ علوم الإسلام من الاستيعاب وهَضْمِ العلوم، وخصوصًا بالنسبةِ لأعجميٍّ بلسانٍ عربيٍّ مُبين.

٧ ـ وهو في كل أحواله العالِمُ النَّزِهُ الأَنِفُ الذي لا يَعتمِدُ على ذي جاه في ارتفاع، ولا يتملَّقُ ذا جاه لنيل مطلبٍ أو الوصولِ إلى غايةٍ مهما شَرُفَتْ، فإنه رَضِيَ الله عنه كان يَرى أن معاليَ الأُمور لا يُوصِلُ إليها إلا طريقٌ سليم ومِنهاجٌ مستقيم، ولا يُمكِنُ أن يصِلَ كريمٌ إلى غايةٍ كريمة إلا من طريقٍ يَصُونُ النفسَ فيها عن الهَوَان، فإنه لا يُوصِلُ إلى شريفٍ إلا شريفٌ مِثلُه، ولا شَرَفَ في الاعتماد على ذوي الجاه في الدنيا، فإنَّ من يعتمدُ عليهم لا يكونُ عند الله وجيهًا.

٨ ـ سَعَى رَضِيَ الله عنه بجِدِّهِ وعَمَلِه في طريقِ المعالي حتى صار وكيلَ مشيخةِ الإسلام في تركيا، وهو ممن يَعرِفُ للمنصِب حقَّه، لذلك لم يُفرِّط في مصلحةٍ إرضاءً لذي جاهٍ مهما يكن قويًا مسيطرًا، وقَبِلَ أن يُعزَلَ من منصبِهِ في سبيلِ الاستمساك بالمصلحة. والاعتزالُ في سبيلِ الحقِّ خير من الامتثالِ للباطل.

٩ ـ عُزِلَ الشيخُ عن وكالة المشيخة الإسلامية، ولكنه بَقِيَ في مجلس وكالتها الذي كان رئيسًا له، وما كان يَرى غَضًّا لمقامِهِ أَن يَنزِلَ من الرياسةِ إلى العضوية ما دام سَبَبُ النزول رفيعًا، إنه العُلوُّ النفسيُّ لا يمنعُ العاملَ من أن يعمَلَ رئيسًا أو مرؤوسًا، فالعِزَّةُ تُستَمَدُّ من الحق في ذاتِهِ، ويُباركها الحقُّ جل جلاله.

١٠ ـ ولكنَّ العالِمَ الأبيَّ العَفَّ التَّقِيَّ يُمتحَنُ أشد امتحان، إذ يَرى بلدَهُ العزيزَ وهو دار الإسلام الكبرى، ومناطُ عِزَّتِه، ومَحطُّ آمالِ المسلمين يَسُودُهُ الإلحاد، ثم يُسيطِرُ عليه من لا يرجو لهذا الدينِ وقارًا، ثم يُصبِحُ فيه القابضُ على دِينه كالقابضِ على الجَمْرِ، ثم يَجِدُ هو نَفْسَهُ مقصودًا بالأذى، وأنه إن لم يَنْجُ أُلقِيَ في غَياباتِ السجن، وحِيلَ بينه وبين العِلم والتعليم.

عندئذٍ يَجِدُ الإمام نفسَه بين أمور ثلاثة: إما أن يَبقَى مأسورًا مقيَّدًا، يَنطفِىءُ عِلمُهُ في غياباتِ السجون، وإنَّ ذلك لعزيزٌ على عالم تَعوَّدَ الدرسَ والإرشادَ، وإخراجَ كنوزِ الدِّين ليُعلِّمها النَّاسَ عن بينة، وإما أن يَتملَّقَ ويُداهِنَ ويُمالىء، ودون ذلك خَرْطُ القَتَاد بل حَزُّ الأعناق، وإما أن يُهاجِرَ وبلادُ الله واسعة، وتَذكَّرَ قولَه تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا﴾ [النساء: الآية ٩٧].

١١ ـ هاجَرَ إلى مصر ثم انتَقَل إلى الشام، ثم عاد إلى القاهرة، ثم رجع إلى دمشق مرةً ثانية، ثم ألقَى عصا التسيار نهائيًا بالقاهرة، وهو في رحلاته إلى الشام ومُقامه في القاهرة كان نُورًا، وكان مَسْكَنُهُ الذي كان يَسْكُنُه ضَؤُلَ أو اتَّسَعَ مَدْرَسَةً يَأوِي إليها طلابُ العلم الحقيقي، لا طلابُ العلم المَدْرَسِي، فيَهتَدِي أولئك التلاميذُ إلى ينابيع المعرفة، من الكُتُبِ التي كُتِبَتْ وسُوقُ العلوم الإسلامية رائجةٌ ونفوسُ العلماءِ عامرةٌ بالإسلام، فرَدَّ عقولَ أولئك الباحثين إليها ووجَّهَهم نحوَها، وهو يُفسِّرُ المُغْلَقَ لهم، ويَفِيضُ بغزير علمِه وثمارِ فِكرِه.

١٢ ـ وإنَّ كاتبَ هذه السطور لم يَلْقَ الشيخ إلا قَبْلَ وفاتِهِ بنحوِ عامين، وقد كان اللقاءُ الرُّوحيُّ من قَبْلِ ذلك بسِنين، عندما كنت أقرأُ كتاباتِه، وأقرأُ تعليقَه على ما يُخرِجُ من مخطوط، وأقرأُ ما ألَّف من كتب، وما كنتُ أحسَبُ أنَّ لي في نفسِ ذلك العالم الجليل مِثْلَ ما لَهُ في نفسي، حتى قرأتُ كتابه «حُسْنُ التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي» فوجدتُه رَضِيَ الله عنه خَصَّني عند الكلام في الحِيَلِ المنسوبةِ لأبي يوسف بكلمة خير. وأشهَدُ أني سمعتُ ثناءً من كُبَراءَ وعُلَماء، فَمَا اعتززتُ بثناءٍ كما اعتززتُ بثناءِ ذلك الشيخِ الجليل، لأنه وِسامٌ عِلْميٌّ ممن يَملِكُ إعطاءَ الوِسامِ العلمِي.

سَعيتُ إليه لألقاه، ولكنني كنتُ أجهَلُ مُقامَهُ، وإني لأسِيرُ في مَيْدانِ العَتَبةِ الخضراءِ، فوجدتُ شيخًا وجيهًا وقورًا، الشيبُ ينبثِقُ منه كنُورِ الحق، يَلْبَسُ لباسَ علماءِ التُّرك، قد التَفَّ حولَهُ طلبةٌ من سُوْرِيَة، فوَقَع في نفسي أنه الشيخُ الذي أسعَى إليه. فما أنْ زايَلَ تلاميذَهُ حتى استفسرتُ من أحدِهم: من الشيخ؟ فقال: إنه الشيخُ الكوثري، فأسرعتُ حتى التقيتُ به لأعرِف مُقامَه، فقدَّمتُ إليه نفسي، فوجدتُ عنده من الرغبة في اللقاءِ مِثْلَ ما عندي، ثم زرتُه فعَلِمتُ أنه فَوْقَ كُتُبه، وفَوْقَ بُحوثه، وأنه كَنْزٌ في مِصر.

١٣ ـ وهنا أريد أن أبديَ صفحة من تاريخ ذلك الشيخ الإمام، لم يعرفها إلا عدد قليل:

لقد أردتُ أن يَعُمَّ نفعُه، وأن يتمكَّن طلابُ العلم من أن يَردوا وِرْدَهُ العذب، وينتفعوا من مَنْهلِهِ الغزير، لقد اقتَرَح قسمُ الشريعة على مجلس كلية الحقوق بجامعة القاهرة: أن يُندَبَ الشيخُ الجليل للتدريس في دبلوم الشريعة، من أقسام الدراسات العليا بالكلية، ووافَقَ المجلسُ على الاقتراح بعدَ أن عَلِمَ الأعضاءُ الأجلاءُ مكانَ الشيخ من علوم الإسلام، وأعمالَهُ العلميةَ الكبيرة.

وذهبتُ إلى الشيخ مع الأستاذ رئيس قسم الشريعة إبَّان ذاك، ولكننا فوجئنا باعتذار

الشيخ عن القبول بمَرَضِهِ ومَرَضِ زوجِه، وضَعْفِ بصره، ثم يُصرُّ على الاعتذار، وكلَّما ألححنا في الرجاءِ لَجَّ في الاعتذار، حتى إذا لم نجد جَدْوَى رجوناه في أن يُعاوِدَ التفكيرَ في هذه المُعاونة العلمية التي نَرْقُبُها ونتمنَّاها، ثم عُدتُ إليه منفردًا مرةً أُخرى، أُكرِّرُ الرجاءَ وأُلحِف فيه، ولكنه في هذه المرةِ كان معي صريحًا، قال الشيخ الكريم. . . إنَّ هذا مكانُ علم حقًّا، ولا أُريدُ أن أُدرِّس فيه إلا وأنا قَوِيٌّ أُلقِي دروسي على الوجه الذي أُحِبُّ، وإنَّ شيخوختي وضَعْفَ صحتي وصِحَّةِ زوْجي، وهي الوحيدةُ في هذه الحياة، كلُّ هذا لا يُمَكِّنني من أداءِ هذا الواجبِ على الوجهِ الذي أرضاه.

١٤ ـ خرجتُ من مجلس الشيخ وأنا أقولُ أيُّ نَفْسٍ عُلْوِيَّة كانت تُسجَنُ في ذلك الجسم الإنساني، إنها نفس الكوثري.

وإنَّ ذلك الرجلَ الكريم الذي ابتُلِيَ بالشدائد، فانتَصَر عليها، ابتُلِيَ بفقدِ الأحبة، فَفَقَدَ أولادهُ في حياته، وقد اخترمَهُم الموتُ واحدًا بعدَ الآخر، ومع كل فقدٍ لَوْعَة، ومع كل لوعة نُدوبٌ في النفسِ وأحزانٌ في القلب. وقد استطاع بالعلم أن يَصبِرَ وهو يقول مقالةَ يعقوب: «فصَبْرٌ جميلٌ واللهُ المُستعَانُ» ولكنَّ شريكتَه في السرَّاءِ والضراءِ أو شريكتَهُ في بأساءِ هذه الحياة بعدَ توالي النكبات، كانت تُحاوِلُ الصبرَ فتَتَصبَّرُ، فكان لها مُواسيًا، ولكُلُومها مُداويًا، وهو هو نفسُه في حاجةٍ إلى دَوَاءٍ.

ولقد مَضَى إلى ربِّه صابرًا شاكرًا حامدًا، كما يَمضِي الصِّدِّيقُون الأبرار، فرَضِيَ الله عنه وأرضاه.

محمد أبو زهرة

الإمام الكوثري

المولود سنة ١٢٩٦هـ ــ والمتوفى سنة ١٣٧١ هـ

للفقير إلى الله تعالى

أحمد خيري

المولود سنة ١٣٢٤هـ ــ والمتوفى سنة ١٣٨٧هـ



الإهــداء

إلى الذين يُكْلَمُونَ في سبيل الله فلا يتكلّمون، ويتألّمون فلا يتململون، ويذبّون عن شرع طٰه ولا يتذبذبون؛ أُهدي هذه السِّيرة للعِظَة والذِّكرى، إنصافًا للمروءة والدين وإرضاءً للحقّ واليقين.

أحمد خيري



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله الحكيم العليم القائل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: الآية ٢٨]، وأشهد أن لا إلـٰه إلّا الله وحده لا شريك له في ملك الأرض والسماء، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله، خاتم الرُّسل وسيّد الأنبياء. اللّهمّ صلّ وسلّم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أهل الصفاء والوفاء صلاة وسلامًا يكونان لنا في هول المحشر نِعْم الأمل والرجاء.

وبعـد:

فهذه سيرة رجل له عليّ من الفضل ما لا يحصر إذ أفدت من علمه وتجاربه ونصحه المثمر، وكان في كل ذلك عزوفًا عن الدنيا أبيًّا عن أن أعوّضه شيئًا من دنياي المادية مقابل ما نلته منه لصلاح دنياي الروحيّة من علمية ودينية، حريصًا على أن يكون كل ما يمنحه من علومه خالصًا لوجه الله تعالى لا يرجو فيه الجزاء إلّا من ربه الأعلى ولسوف يرضى.

ومما لا شكّ فيه أن الإسلام رزىء رزءًا فادحًا وأن الأحناف نكبوا نكبة واضحة بوفاة إمام العصر، وشيخ علماء مصر التقيّ النقيّ ـ اللوذعي الألمعي ـ الأديب الأريب ـ الشاعر الناثر ـ الموحّد المؤرّخ ـ الفقيه الجدلي المحقّق ـ والمحدّث المفصل المدقّق ـ مولانا حجة الله الأستاذ محمد زاهد أفندي[1] الكوثري المنتقل إلى رحمة الله تعالى بعد عصر يوم الأحد ١٩ من ذي القعدة سنة ١٣٧١ إحدى وسبعين عن خمس وسبعين سنة ودون الشهر.

وقد قسّمت هذه السيرة إلى ثمانية فصول:

الفصل الأول: في سرد تاريخ حياته من المولد إلى الوفاة.

الفصل الثاني: ذكر أهم الأحداث في حياته على ترتيبها الزمني.

الفصل الثالث: وصفه وصفًا دقيقًا.

الفصل الرابع: قصيدتي فيه وهي ٧٥ بيتًا مع شرحها.

---

(١) أفندي كلمة تركية معناها السيد، وكانت تطلق على أفراد البيت المالك العثماني، وعلى كبار العلماء، ولا نزال في مصر نستعمل كلمة (أفندم) ومعناها (سيدي)، في مجال الأدب والتكريم.

الفصل الخامس: في بيان مؤلفاته وتقدماته وتعاليقه ومقالاته.

الفصل السادس: في أُمور خاصة بينه وبيني.

الفصل السابع: بيان بعض شيوخه وبعض مأثور كلامه من منظوم ومنثور.

الفصل الثامن: تلامذته مرتّبة أسماء من تعيه الذاكرة منهم على حروف المعجم.

وليس من عادتي أن أكيل المدح جزافًا كما أني أطبع هذه الترجمة ولا يزال عارفو الرجل والناهلون من فضله أحياء يُرزقون ـ ولذلك أقرّر أن كل ما سيرد في هذه الترجمة هو دون حقيقة فضائل الرجل ومناقبه ـ ومهما يتوهم الجاهل أو الحاسد فيها من الغلوّ والمبالغة، فإن العارف المنصف سيرى فيها قصوراً وتقصيراً.

* * *

الفصل الأول

في سرد تاريخ حياته من المولد إلى الوفاة

هو محمد زاهد، ابن الحسن الحلمي المتوفَّى في دوزجه يوم الأربعاء ثاني عشر ربيع الآخر سنة ١٣٤٥ عن مائة سنة، وكان انتقل إليها من قريته سنة ١٣٠٣، وهو ابن علي الرضا المتوفَّى بموضع قرية الحاج حسن قبل بنائها وعقب وصولهم مهاجرين من القوقاس سنة ١٢٨٠، وهو ابن نجم الدين خَضُوع المتوفَّى بالقوقاس في حدود سنة ١٢٤٥، وهو ابن باي المتوفَّى بالقوقاس حوالي سنة ١٢٢٠، وهو ابن قُنَيْتْ المتوفَّى بالقوقاس في حدود سنة ١١٨٠، وهو ابن قانص المتوفَّى بالقوقاس حوالي سنة ١١٤٠، وينحدر من أصل جركسي من فخذ يعرف جدهم باسم كوثر، ومن هنا كانت النسبة، ويرجّح أن يكون بين قانص وكوثر نحو سبعة آباء.

ولد يوم الثلاثاء ٢٧ أو ٢٨ من شوّال سنة ١٢٩٦ ستّ وتسعين مع أذان الفجر في قرية الحاج حسن أفندي[1]، وتلقّى مبادىء العلوم من شيوخ دُوزْجَه وغادرها سنة ١٣١١ للآستانة، ونزل عند وصوله في مدرسة دار الحديث التي بناها قاضي العسكر حسن أفندي المتوفَّى ١٠٤٤، حيث كان ينزل عمّه موسى الكاظم[2]، وطلب العلم في جامع الفاتح على الشيخ إبراهيم حقي الأيني إلى أن توفي سنة ١٣١٨، فتمّم على الشيخ زين العابدين الألصوني المتوفَّى سنة ١٣٣٦ إلى أن تخرج عليه سنة ١٣٢٢، وكان الامتحان للعالمية في ذلك الوقت يجري مرة كل خمس سنوات، وتصدر به إرادة سلطانيّة، وكان امتحان المترجم سنة ١٣٢٥ بلجنة رئيسها وكيل الدرس أحمد عاصم المتوفَّى سنة ١٣٢٩ - وأعضاؤها محمد أسعد الأخِسْخَوي الذي ولي مشيخة الإسلام فيما بعد، ومصطفى بن عظم الداغستاني المتوفَّى سنة ١٣٣٦، وإسماعيل زهدي الطوسيوي المتوفَّى ١٣٢٧[3]،

---

(١) هي قرية أنشأها والد المترجم فعرفت باسمه (حاج حسن قريسي) وتقع قبلي قضاء دوزجه بنحو ثلاثة أميال، وشرق الأستانة بنحو خمس مراحل.

(٢) هو موسى الكاظم الكوثري السيروزي المتوفَّى سنة ١٣٥٣ في أطه بازار بالأناضول بين الآستانة ودوزجه عن حوالي تسعين سنة.

(٣) انظر ص ٣٦ من ثبت المترجم (التحرير الوجيز)، وقد ولّي كل من الآخرين مصطفى وإسماعيل رتبة قضاء العسكر، وهي المعروفة بصدارة الروملّلي التي هي أرقى الرتب العلمية ويعرف أصحابها بالصدور العظام ومنهم كان يختار شيخ الإسلام عادة فيما سلف من تلك الأيام.

وله مشايخ غير هؤلاء ذكر أغلبهم وترجم لبعضهم في ثبته المسمّى (التحرير الوجيز).

ولما نال إجازته العلمية سنة ١٣٢٥ اشتغل بالتدريس في جامع الفاتح إلى أوائل الحرب العظمى الماضية التي بدأت في سنة ١٣٣٢، ولما كان ممن قاوموا التغيير الذي أراد أن يقوم به الاتّحاديون القائمون بالحكومة العثمانية وقتئذٍ، ذلك التغيير الذي أرادوا به القضاء على العلوم الدينية تحت ستار الإصلاح[1]، فقد أصبح عرضة لاضطهادهم.

وتفصيل الأمر أن النظام القديم كان يقضي بأنّ الطلبة يختارون شيخًا يحضرون عليه العلوم جميعها من مبدئها إلى غايتها لمدة خمس عشرة سنة، فأراد أصحاب النظام الجديد إدخال العلوم الحديثة الغربية وتخصيص المدرّسين بأن يدرّس كل منهم ما يختار له من العلوم لعدّة فصول، وجعلوا مدّة الدراسة ثماني سنين، وعقدوا لذلك مجمعاً، وكان شيخنا من أعضائه، فرأى في ذلك قضاء على الدين لقصر مدة الدراسة وكثرة العلوم، خصوصاً وأن الطلبة أتراك، والعلوم الدينية تستلزم دراسة اللغة العربية، فما زال يحتال ويمكر حتى جعل مدة الدراسة اثنتي عشرة سنة غير البدء بسنتين تحضيريّتين، وبعد ذلك ثلاث سنوات للتخصّص، فأصبحت المدة سبع عشرة سنة، وذلك بمعاونة بعض الصلحاء من أعضاء اللجنة مما أثار حفيظة صنائع الاتحاديين من أعضاء اللجنة، فسعوا في عزل شيخ الإسلام في ذلك العهد محمد أسعد بن النعمان الأخِسْخَوِي، وتعيين خيري أفندي الأرْكُوبي الذي كان على بغضه للقديم وصرامته ذا ورع ودين إلى حدٍّ ما، فلم ينل الاتّحاديون مشتهاهم وصدر قانون الإصلاح محققًا لرغبات المجمع وهادمًا لشهوات المتطرّفين، فلما شمرت الحرب عن ساقها، وكان شيخنا اختير له علوم البلاغة والوضع والعروض والتدريس في معاهد نظامية يوميًا ما عدا يوم الجمعة، أشار عليه بعض أصدقائه من الاتّحاديين بأنّ وجوده في الأستانة أثناء الحرب قد يجعله عرضة لبعض الاضطهاد، فقال: إنه يودّ القيام بافتتاح المعهد الفرعي الذي أنشأته الحكومة في قسطموني بوسط الأناضول، فصدر الأمر بنقله حيث بقي هناك ثلاث سنوات استقال عقبها وعاد إلى الآستانة.

ومما حدث له قبل ذهابه إلى قسطموني أن الجامعة أرادت تعيين أحد أساتذتها لتدريس الفقه وتاريخه، فتنافس في ذلك الأساتذة الاتّحاديون، فرأت الإدارة عقد امتحان وأخبره بالنبأ أحد زملائه، فقدّم طلب الدخول في الامتحان آخر يوم وأصبح فأدّى الامتحان، وكان الأول في النجاح، ولكنّ الاتّحاديون غاظهم هذا الأمر، فقام أحد كبار

(١) والإصلاح دائمًا هو الدعوى التي لجأ إليها الملاحدة إذا أرادوا محاربة الدين الذي يرونه مانعًا لهم من بلوغ مآربهم الفاسدة.

نوّابهم وكان زميلًا للشيخ في التدريس بالفاتح واسمه فاضل عارف المتوفّى سنة ١٣٤١، وطلب من وكيل[1] المعارف المدعو محمد شكري بك أن يوقف تبليغ موافقته للجامعة ففعل ـ فلما علم الشيخ بذلك زاره، وقال له ـ والآخر يعجب من زيارة خصمه ـ: علمت من الصحف نبأ تعييني، ولما كنت زميلي في التدريس ومن ذوي الجاه الآن فلا بدّ أن ذلك كان بمساعدتك ـ واضطرّ عارف إلى مجاراة الشيخ وقبول شكره وتناسي معاكسته السالفة.

ولما رأى الاتّحاديون أنّه لا مناص من تعيين خصمهم اكتفوا بانتداب أحد الأساتذة لهذه الوظيفة، ولم يعينوا فيها أحدًا حتى لا يتعرّضوا للنقد بتعيين أحد أعوانهم وتخطّي الناجح الأول ـ وحتى يتفادوا تعيين عدوّهم في وظيفة جديدة ذات مرتّب حسن.

وعاد الشيخ من قسطموني إلى الآستانة، وفي طريقه غرق في أقتشه شهر، وتفصيل ذلك في الفصل الثاني، وكان وصوله إلى الآستانة عقب الهدنة مباشرة، فعيّن في دار الشفقة الإسلامية وهي مدرسة ليلة كبيرة تحت إشراف جمعية خاصة.

وساعده نجاحه في الامتحان السابق الذكر على أن يلي تدريس التخصّص مع صغر سنّه بالنسبة إلى زملائه في تدريس التخصّص، وذلك بعد نحو شهر من اشتغاله بدار الشفقة الإسلامية ـ واستمرّ في ذلك حتى انتخب عضوًا في مجلس وكالة الدرس نائبًا عن معهد التخصّص، وبعد ذلك عُيِّن وكيلًا للدرس ورئيسًا للمجلس المذكور[2]، إلى أن عُزِل واستمرّ بعد عزله عضوًا بمجلس وكالة الدرس لأنه لمّا عُيِّن رئيسًا لم يعيَّن بدله في العضوية، فلما عُزِل عن الرئاسة بقي في العضوية والتدريس إلى أن غادر الآستانة[3] قاصدًا مصر على الباخرة العباسيّة من بواخر شركة البوستة الخديوية، فوصل الإسكندرية يوم الأحد ١٣ من ربيع الآخر سنة ١٣٤١ الموافق ٣ ديسمبر سنة ١٩٣٣ م، ونزل بالقباري أيامًا ثم سافر إلى القاهرة ونزل بفندق دار السلام بالحي الحسيني أيامًا، ثم انتقل إلى شبرا وسكن منزلًا بجوار قسم شبرا أشهرًا، ثم سكن بمصر الجديدة لمدة أشهر أيضًا، ثم عاد إلى الإسكندريّة ومنها رحل رحلته الأولى إلى الشام قبل انقضاء عام على يوم وصوله من الآستانة، فسافر بالبحر من إسكندرية إلى بيروت، ومنها بسكة الحديد إلى دمشق حيث مكث بها ما يزيد على سنة، ثم عاد بالسكة الحديديّة إلى مصر عن طريق فلسطين والقنطرة، فنزل بحلوان ثم تحوّل إلى مدرسة محمد بك أبي الذهب المتوفّى سنة ١١٨٩،

---

(١) أي الوزير وكانت تطلق عليه كلمة الوكيل وقتئذ باعتبار أن كل وزير نائب عن السلطان في وزارته، فهو في حكم وكيله.

(٢) انظر معنى وكيل الدرس وسبب عزل الأستاذ في الفصل الثاني.

(٣) انظر سبب مغادرته الآستانة في الفصل الثاني.

وهي المعروفة بين العامة باسم تكية الأتراك، وتقع شمال جامع أبي الذهب الكائن في شمال الجامع الأزهر والمطلّ على ميدان الأزهر. ثم رحل الرحلة الثانية إلى الشام سنة ١٣٤٦ عن طريق فلسطين بسكّة الحديد، وأقام بدمشق حوالي سنة وعاد بنفس الطريق إلى مصر سنة ١٣٤٨[١]، فنزل بفندق الكلوب المصري بالحيّ الحسيني، فلما التحق بدار المحفوظات المصرية لتعريب الوثائق التركية بعد اختباره نقل سكنه إلى القلعة ليكون قريباً من عمله، وهناك حضرت عائلته حيث رآها لأول مرة منذ مغادرته الآستانة، ثم انتقل بعائلته إلى شبرا، فحلوان، فشارع حسن الأكبر، فشارع النزهة بالسكاكيني، فشارع سوق العباسية بالمنزل رقم ١٧، فآخر شارع العباسية بالمنزل رقم ١٣٠ حيث زرته لأول مرة سنة ١٣٥٦، ثم انتقل إلى رقم ٦٠ من شارع العباسيّة في سنة ١٣٥٧، وفي أوائل سنة ١٣٥٨ انتقل إلى المنزل رقم ٦٣ من شارع العباسية حيث بقي به عشر سنوات، وفي أواسط سنة ١٣٦٨ انتقل إلى المنزل رقم ٣ حارة الروم المتفرّعة من شارع الملك، وانتقل منه بعد أشهر يوم الاثنين ٢٠ من شوّال سنة ١٣٦٨ إلى المنزل رقم ١٠٤ بشارع العباسية على يسار السالك من مصر إلى مصر الجديدة بجوار قسم الواسلي، وبه توفّي.

وكان قد تزوج بعد اشتغاله بالتدريس، وذلك قبيل الحرب العالمية الأولى بالسيّدة الفاضلة التقيّة التي شاركته أفراحه وأتراحه وساكنته في هجرته وغربته وهي لا تشكو ولا تتذمّر، بل كانت مثال المؤمنة الصالحة التقيّة على الرغم مما نالها من بلاء يؤود الجبال وما نزل بها من أحزام تنطّ منها الجمال ولم يبن على غيرها طول حياته، ورزق منها ولداً وثلاث بنات، مات الولد وإحدى البنات بالأستانة قبل هجرته، وماتت البنتان بمصر.

فأما الآنسة سنيحة، فماتت أثناء إقامته الثانية بحلوان في ٢٠ من شوال سنة ١٣٥٣ بحمّى التيفوئيد. وأما السيدة مليحة، فقد تزوجت ثم طلقت لسبب صحي، وتوفيت ليلة الأحد من رجب سنة ١٣٦٧ وصلّى عليها بالحرم الحسيني يوم الأحد، ودفنت مع شقيقتها وكانت وفاتها نتيجة ضعف عام من تسلّط مرض السكر على الرغم من صغر سنّها، وظلّت تصلّي إلى ظهر الجمعة ثم أحسّت بانهيار فأشهدت والدها أن عليها أداء الصلاة من عصر

---

(١) من أهم من لقيهم في الرحلة الأولى السيد أبو الخير الحنفي المتوفّى سنة ١٣٤٣ والمترجم بدمشق قبل عودته وهو السيد محمد أبو الخير بن أحمد المتوفّى سنة ١٣١٧ ابن عبد الغني شقيق العلامة ابن عابدين سنة ١٢٥٢، ولقي أيضًا السيد محمد بن جعفر الكتاني المالكي المتوفّى سنة ١٣٤٥، والشيخ محمد بن سعيد بن أحمد الفراء الحنفي المتوفّى سنة ١٣٤٥، وهو ابن بنت محمد علاء الدين بن عابدين المتوفّى سنة ١٣٠٦، وعلاء الدين هذا هو الذي أكمل حاشية والده على الدرّ، ولقي في رحلته الثانية محمد صالح الآمدي الحنفي المذكور في ص١٦ من التحرير الوجيز؛ كما لقي في رحلته الأولى والثانية كلاً من محمد توفيق الأيوبي الحنفي، وكذا محدّث الشام السيد بدر الدين الحسني سمع منه ولم يستجزه.

الجمعة، فانظر إلى هذه المؤمنة التي تخرج من الدنيا وعليها صلاة يوم واحد بسبب وطأة المرض وشدّة الاحتضار، وقِسْ هذه الحالة على كثير ممن يدّعون الإسلام ويزعمون الانتساب إليه ثم لا يعرفون ما هي الصلاة.

وانظر قبل ذلك كلّه إلى ذلك الرجل الصالح الذي ربّى أولاده تربية إسلامية صحيحة، ثم احتسبهم عند الله صابرًا راضيًا، واذكر قول رسول الله ﷺ: «**ما من مسلم تدرك له ابنتان فيحسن إليهما ما صحبتاه إلا أدخلتاه الجنة**» (الجامع الصغير للسيوطي وحسّنه).

وكان المترجم رضي الله عنه يشكو في سنواته الأخيرة تارة من السكر، وتارة من الضغط، وآونة من الأملاح وغيرها من أمراض الشيخوخة، على أن ذلك لم يكن ليقعده عن التأليف ولقاء تلامذته وتعليمهم والردّ على الأسئلة التي كانت تأتيه من المسلمين من مختلف البقاع، وفي السنة الأخيرة من عمره شعر بضعف في بصره، فأجريت له جراحة في إحدى عينيه ثم أصيب باحتباس البول ودخل مستشفى الجمعية الخيرية الإسلامية - بالأجر - وغادره في آخر ربيع الآخر، ولما زرته لآخر مرة وأفطرت عنده يوم الجمعة ٢٧ من رمضان كانت تبدو عليه آثار الضعف، ولكنه كان سليم الحواس حديد الذاكرة، وأملى عليّ بعض فوائد عن مكتبة طوبقبو بالآستانة التي غادرها منذ أكثر من ثلاثين سنة، وفي شوّال عاوده احتباس البول، فدخل المستشفى الإيطالي وغادره بعد شفائه، وقد أكّد لي الأخ الشيخ عبد الله عثمان أنّ المترجم ظلّ متمتعًا بحواسه إلى آخر لحظات حياته. ولذا فإن من يزعم أنه كفّ قبيل موته يكذب على الله ويكذب على الأحياء من عباد الله، وفي يوم السبت السابق على وفاته شعر بأعراض الحمّى، فأحضر له الشيخ عبد الله عثمان - وكان يلازمه في المدّة الأخيرة - طبيبًا قرّر بعد فحصه أنه مصاب (بالأنفلونزا) وأمر له بدواء، وفي ليلة الأحد اشتدّت الحرارة وزاد الضعف، وبعد ظهر يوم الأحد المذكور رأى الشيخ عبد الله أنّ الحالة تستدعي حضور بعض الإخوان لمعاونته على ما قد يحدث، فنزل قبيل العصر ولما عاد في الساعة الخامسة إلّا ثلثًا وجده انتقل إلى رحمة الله تعالى منذ خمس دقائق، أي في الساعة الرابعة والدقيقة الخامسة والثلاثين من بعد ظهر يوم الأحد تاسع عشر ذي القعدة سنة ١٣٧١ إحدى وسبعين، ولم يحضره إلا زوجته التي أوصاها المترجم أنْ تقرأ الفاتحة عند خروج روحه، وقد نفّذت وصيّته وصُلّي عليه قبل ظهر الاثنين ٢٠ منه في الجامع الأزهر، وأمّ الناس الشيخ عبد الجليل عيسى شيخ كلية اللغة العربية - كان - ودُفِن في قرافة الإمام الشافعي في حوش صديقه الشيخ إبراهيم سليم شارع الرضوان، وهو شارع يتفرّع من الشارع الرئيسي الموصل إلى البساتين، ويتّجه شرقًا إلى الجبل، فإذا دخل فيه السائر مستدبرًا شارع البساتين مستقبلًا جبل المقطم وجد الحوش

عن يمينه، فإذا دخله وجد حوشًا صغيرًا غير مسقوف ويواجه الداخل قبر مكتوب عليه: الفاتحة لروحَيْ سنيحة ومليحة ابنتي الكوثري في ٢٠ شوال سنة ١٣٥٣ هـ - ٧ رجب ١٣٦٧ هـ، وإلى يمين الداخل دفن المترجم في قبر خاص لم تكن عليه كتابة يوم زرته بعد عصر الأربعاء ١٣ من ذي الحجة سنة ١٣٦١ - وقد رأيت عند السيد حسام الدين القدسي لوحة من الرخام أُعدّت لتوضع على القبر مكتوب عليها ما يأتي:

الفاتحة لروح محمد الزاهد الكوثري، وهو القائل:

يا واقفًا بشفير اللّحد معتبرًا ... قد صار زائر أمس اليوم قد قُبِرا
فالموت حتم فلا تغفل وكن حذرًا ... من الفجاءة وادع للذي عبرا
فالزاهد الكوثري ثاوٍ بمرقده ... مسترحمًا ضارعًا للعفو[1] منتظرا

توفي في ١٩ (ذا) من سنة ١٣٧١ عن ٧٥ سنة.

وكان رضي الله عنه أملى عليّ هذا الشعر في ٢٧ من رمضان سنة ١٣٧١، وقال إنه يودّ أن يُكتب على قبره، فكأنّه كان يؤذنني بأنّ هذا هو آخر لقاء بيننا في هذه الدنيا الفانية.

وقبره قريب من قبر أبي العباس الطوسي المتكلّم المشهور رضوان الله عليهما.

هذا هو الرجل الذي فقده الإسلام وخسره الأحناف ورزىء فيه العلم وثكلته المروءة واستوْحش لغيابه الزهد وشغر مكانه بمصر رضي الله عنه وأرضاه وأعلى في جنان الخلد منازله ومثواه.

* * *

(١) يلاحظ أنه أملى عليّ (للصفح) بدلاً من (للعفو).

الفصل الثاني

ذكر أهم الأحداث في حياته على ترتيبها الزمني

فأولها: حادث الغرق بأقششهر وتفصيل ذلك أنه عقب الهدنة استقال من عماله في قسطموني وأراد العودة إلى الآستانة، وكان الوقت شتاءً ويستحيل السفر بالبرّ لكثرة الثلوج وصعوبة السير ـ وليس إلّا طريق البحر الأسود ـ فسار من قسطموني إلى إينابولي، وهي ميناؤها على البحر وتبعد عن قسطموني نحو مرحلة إلى الشمال، وهناك بعد أن طال انتظاره اضطرّ إلى ركوب باخرة صغيرة قديمة كانت تسير حينًا وتلتفّ آخر حتى وصل إلى ميناء أرَيْلي، وهناك فصل تركها واستقلّ قاربًا يقصد أقششهر وهي ميناء بلدته دوزجه وتبعد عنها خمس ساعات بالعربة التي تجرّها الخيل على نيّة أن يبقى ببلدته حتى يتيسّر له سبيل العودة إلى الآستانة، وكانت مغادرة أريلي مع الفجر، وقبيل العصر بدت له ولمن معه من الركاب مدينة أقششهر وبدأ اضطراب البحر واشتداد هياجه، وما إن أشرفوا على الساحل عن بعد حتى انقلب بهم الزورق ولكنهم ظلّوا متمسّكين به ورآهم من كان على الشاطىء فهمّوا بإنزال زورق آخر، ولكنهم اضطرّوا إلى العدول لشدّة هياج البحر واضطراب أمواجه، فما كان من اثنين منهم إلا أن نزلا إلى الماء وسبحا ومعهما حبال طويلة ربطا بها الزورق وعادا لمن في البرّ لجذبه، وأثناء الجذب اشتدّت الأمواج المثلّثة، وهي: بأن تأتي الموجة تعقبها ثانية ثم ثالثة متتاليات. وأدّى ذلك إلى أن أفلت من في البرّ الحبال وعاد الزورق إلى وسط البحر كما كان، كل هذا والغرقى مستمسكون بالزورق غير شاعرين بما يُبذل لإنقاذهم، فلما اشتدّت الأمواج المثلثة أرغمتهم على إفلات الزورق وهنا بدأ الشيخ يغرق، وكان مما دار بخلده عند انقلاب الزورق أن لو كان غرق بعيداً لكان أجدى من غرقه هنا حيث يعثرون على جثته، فيترتّب على ذلك إزعاج والده وأهله، فلما بدأ يغرق قال لنفسه: أهكذا الموت غرقًا بهذه السهولة كنت أظنّه أشدّ من ذلك، ثم غاب عن وعيه ـ ولم يقف إلّا على طنين في أذنيه ثم بدأت حواسه تعود إليه حتى أفاق، ثم ألزمه منقذوه أن يجري حتى لا يهلك مما تحمّله من شدّة البرد ومقاومة الأمواج، ومع وجود كثير يعرفونه لم يعرفه أحد إلّا بعد مدة حين تمت إفاقته وعاد الدم إلى وجهه ـ وعلم بعد ذلك أن الرجلين اللذين ربطا الزورق بالحبال كانا في شبابهما ممن يعمل في البحر، ثم أثريا وتركا تلك الصناعة لعمّال تحت أيديهما، فلمّا شاهدا الحادث ـ واتّفق عدم وجود أحد غيرهما يحسن

الإنقاذ ـ نزلا وربطا الزورق، ولما اضطرّت الأمواج المنقذين إلى إفلات الزورق عادا إلى النزول وأنقذا جميع الغرقى الذين خرجوا أحياء ولم يمت أحد منهم، ولله الحمد. ولما أراد شيخنا مكافأة الأخوين ماديًا ـ وذلك لأن الرجلين المنقذين كانا أخوين ـ قيل له: مهما تكافئهما لن تؤثر مكافأتك عليهما لأنهما من الثراء بمكان عظيم، ولكن لو توسّطت لدى الحكومة فشكرت لهما هذا الصنيع لكان أجدى، فلما عاد إلى الآستانة وسط بعض أصدقائه لدى الصدر الأعظم، فأنعم عليهما بنوط وأشير إلى ذلك لشهامتهما. وعلم الشيخ أنهم عند إخراجه ظنّوه قد مات، ولكن أحد الشيوخ قال: اعملوا الواجب بأن تضربوه على رجليه وتستفرغوا الماء منه، إلى آخر ما يعمل لإنقاذ الغرقى، وما هي إلا هنيهة حتى أفاق وعاد إليه شعوره، وكان معه عند الغرق مجموعة من أنفس المخطوطات ـ بلغ الحرص به عليها ـ أن نقلها معه من الآستانة إلى قسطموني، ولم يرد تركها هناك، فحملها معه حيث غرقت فيما غرق من متاعه ـ وكان بينها مخطوط ـ كان من ضمن ما فيه أن كاتبه ذكر أنه رأى (الأمالي) لأبي يوسف القاضي الصاحب المتوفَّى سنة ١٨٢، في قمطر (دولاب) خاص، وأن الكتاب المذكور في ثلاثمائة مجلّد، وكان هذا الحادث في سنة ١٣٣٧. وكانت المخطوطات سالفة الذكر، منها ما هو من مخطوطات القرن السادس، ومنها ما هو من القرن السابع، أي أنها كانت من عيون الذخائر. أمّا المخطوط الذي ذكر الأمالي، فقد كان مخطوطًا بعد الألف، وليس له تاريخ ولا اسم مؤلف، ولكن الشيخ يرجّح أنّ مؤلّفه هو العلّامة (نوح القونوي) مُحشّي درر الحكام شرح غرر الأحكام، المتوفَّى سنة ١٠٧٠ ـ والمدفون بمصر قرب عقبة بن عامر ـ وكانت الكتابة مبتدئة في كل صفحة من الزاوية، ثم تسير في أسطر مائلة حتى تنتهي في الزاوية المقابلة، وكان هذا المخطوط يحتوي على مجموعة رسائل نادرة من ضمنها رسالة لابن حجر الهيثمي الشافعي، المتوفَّى سنة ٩٧٤ في مناقب أبي حنيفة (الخيرات الحسان)، وكان فيه أيضًا رسالة جاء بها أنّ مؤلّفها رأى في مخطوط قديم رواية عن أبي عاصم العامري القاضي أنّ الأمالي بالوصف السابق ذكره ـ ولأبي عاصم هذا (المبسوط) في الفقه الحنفي في ثلاثين مجلدًا، وذكر عبد القادر القرشي المتوفَّى سنة ٧٧٥ أنّه موجود بمكتبة نور الدين الشهيد بالشام ـ وكان هذا المخطوط مما اشتراه شيخنا من تركة شيخه محمد خالص الشرواني، المتوفَّى سنة ١٣٣١ ـ ومما غرق أيضًا يومئذ كتاب عقيدة الطحاوي المتوفَّى سنة ٣٢١ بخطّ ابن العديم صاحب تاريخ حلب المتوفَّى سنة ٦٦٠، وعليه سماعات وغير ذلك من الذخائر والنفائس. ولما أنقذ الشيخ لجأ إلى دوزجه ليستجم بها بضعة أيام، وفي أثناء ذلك وردت له برقية من الآستانة بتعيينه في دار الشفقة الإسلامية، فتوجّه إلى الأستانة كما مرّ ذكره في الفصل الأول.

وثانيها: عزله المشرف من منصب وكالة الدرس، ويحسن أن نذكر معنى الكلمة، وسببها وذلك أن السلطان بايزيد[١] الثاني بنى مدرسة وأمر بأن يدرس فيها شيخ الإسلام، ومع تطوّرات الزمن عيّن مشايخ للإسلام يجيدون السياسة أكثر من العلم، فكانوا ينيبون عنهم وكيلًا لأداء هذا الدرس عُرِف باسم وكيل الدرس، أو (درس وكيلي)، كما يقول الترك؛ ثم انتهى الأمر بأن أصبح لشيخ الإسلام ثلاثة وكلاء أحدهم للفتوى ويسمّونه (فتوى أميني)، أي أمين الفتوى. والثاني: له الإشراف على العلم والعلماء والمدارس، وهو وكيل الدرس ووظيفته تقابل منصب شيخ الأزهر بمصر. والثالث: رئيس التحقيقات الشرعية، ووظيفته ضبط أعلام القضاة والإشراف على الشؤون القضائية. أمّا تعيين القضاة وعزلهم، فكان بأمر السلطان بناء على اقتراح شيخ الإسلام وتقرير مجلس القضاء، وكان سبب عزل الأستاذ عن منصب وكيل الدرس أن لجنة مساعدة منكوبي الحرائق بالآستانة أرادت هدم مدرسة أنشأها السلطان مصطفى الثالث المتوفّى سنة ١١٨٧، والمشهور باسم لاله لي ـ لتبنى عليها دارًا لإسعاف المنكوبين تكون بمثابة مأوى لهم، وكانت اللجنة برئاسة شرف السلطان محمد وحيد الدين[٢] السادس، ورئاسة توفيق باشا فعارض الأستاذ في هدمها، وطلب من شيخ الإسلام[٣] أن يعارض، فلم يعمل شيئًا فما كان من الأستاذ إلّا أن يرفع دعوى لدى المحكمة لمنع هدم المدرسة؛ لأنها مستكملة شرائطها ولا يجوز هدمها إلا بحكم ووكل عنه محاميَيْن ورفعها أمام أحد القضاة المطربشين (أي لابسي الطربوش) لعدم ثقته بالمعمّمين، وأثناء سير الدعوى ولّي توفيق باشا منصب الصدر الأعظم، وحاولوا ثني الأستاذ عن عزمه فلم يفلحوا، فاحتجّوا بأنّ صاحب الحق في رفع الدعوى هو شيخ الإسلام، فأخرج لهم الأستاذ نصًّا بأنّ المدارس تابعة لوكيل الدرس، فلم يروا بدًّا من عزله وتعيين سواه على أنه بقي عضوًا في مجلس وكالة الدرس الذي كان رئيسه كما مرّ ذكره، فلم يسكت، بل ذهب لمن خلفه وقال له: إن سكت فبها ونعمت، وإن لم تسكت وتنازلت عن الدعوى بعزل المحاميين فثق بأني مهاجمك، فقال له: أنا أسكت والدعوى تأخذ سيرها، ثم انقلبت الأمور ودخل الكماليون الآستانة، وقبيل دخولهم غادرها الأستاذ وهدمت المدرسة بعد ذلك فعلًا، وبنى مكانها

---

(١) المتوفّى سنة ٩١٨ وهو ابن السلطان محمد الثاني فاتح مدينة قيصر المتوفّى سنة ٨٨٦، ووالد السلطان سليم الأول فاتح مصر سنة ٩٢٣، والمتوفّى سنة ٩٢٦.

(٢) وهو آخر سلطان عثماني وخلفه ابن عمّه عبد المجيد الثاني خليفة فقط بينما تولّى السلطة الفعلية عدوّ الله كمال رئيسًا للجمهورية، ثم عزل الخليفة وزالت تلك الدولة وسبحان من يرث الأرض ومَن عليها.

(٣) واسمه نوري أفندي وهو آخر قاض أرسلته الدولة العثمانية إلى مصر وبعده انفصلت مصر عن تركيا، كما أنه آخر شيوخ الإسلام بالآستانة وبعده أُلغي المنصب.

بناء سلم لإدارة الهلال الأحمر، وهذه الدار الآن[١] هي مركز الكفر والإلحاد والعياذ بالله بينما كانت المدرسة المهدومة مسكنًا للطلبة الذين حصلوا على إجازات علمية وأصبحوا علماء، ولكن لم يتزوّجوا، فكان يسكنها كل صالح، وكان لشيخنا صديق من حاشية السلطان وحيد الدين، وكان ذلك الصديق صالحًا ومتألمًا لهدم المدرسة، فقال له الشيخ: أخبر السلطان أن السلطان مصطفى لاله لي وإن عرف عنه أنه كان مجنونًا إلّا أنه بنى هذه المدرسة المباركة، وفي زمنه احترق جامع الفاتح فجدّد بناءه ووقف عليه خيرات جمّة وله عدّة أوقاف وصدقات جارية بالآستانة، فهدم هذه المدرسة المباركة يكون مشؤومًا خصوصًا وقد بلغني أن السلطان قال: هذا عمل جدي، ولا بدّ قبل هدمه من بناء سواه.

والآن أقف برهة أُسائل فيها نفسي كم من علماء الإسلام يستطيع ـ في سبيل ما يعتقده حقًا ـ أن يقف في وجه مَن بيده أدنى سلطان فضلًا عن الوقوف في وجه (جلالة) السلطان ـ أظنّ أن العدد يكون قليلًا جدًا ـ والكوثري كان من هذا القليل النادر.

وكان مرتب منصب وكيل الدرس خمسة وسبعين جنيهًا عثمانيًا ذهبًا في كل شهر، وهو مبلغ طائل في تلك الأيام.

وثالثها: اضطراره إلى مغادرة بلاده فارًا بدينه، وسبب ذلك أن الأستاذ كان من المستمسكين بدينهم، واستلزم ذلك كراهته الاتحاديين لنزعتهم الإلحادية، فلما ولي الأمر الكماليون وكانوا أشدّ إلحادًا ولا دينية وبغضًا للإسلام وعلمائه وكل ما يتّصل به كما ظهر منهم فيما بعد، فقد رأى أنّ الخير في مغادرة البلاد مؤقتًا حتى تهدأ الفتنة خصوصًا، وقد أخبره بعض المخلصين أنّ هناك مؤامرة لاعتقاله، فخرج من السوق إلى الميناء دون الرجوع إلى منزله حيث استقلّ الباخرة من الأستانة إلى الإسكندرية، كما مرّ في الفصل الأول.

ويجمل بي أن أعرض في هذا المقام للإصلاح الفاسد الذي زعمه الكماليون، وفساده أتى من فصلهم الدين عن الدولة، فالدين الإسلامي كما يعلم كل من له أقلّ إلمام به ليس بقاصر على صلاة وصوم، ولكنه دين سياسة وتنظيم للمجتمع، فكتب الفقه تبدأ بالعبادات، ولكنها تشمل المعاملات العامّة والخاصة والعقوبات والحظر والإباحة، وكتب السير تبحث في الحرب وأحكامها وما يترتّب عليها والغنائم ومعاملة غير المسلمين مع مراعاة حقوقهم وحفظ ذمّتهم، وإجمالًا أقول: إن الدين الإسلامي فيه كل ما يراد من

---

(١) المراد من (الآن) وقت التدوين في المحرم سنة ١٣٥٩. أما الآن أي في المحرم سنة ١٣٧٢، فربما يكون الوضع تغير خصوصًا وقد ألغت الحكومة التركية كثيرًا من القيود التي كانت موضوعة لمحاربة الدين الإسلامي.

تحقيق مجتمع إنساني مثالي سعيد ولا يطلب فصل الدين عن الدولة إلا الذي لا يعرف ما هو الدين الإسلامي.

ومما لا شكّ فيه أن هذا الحدث أهم أحداث حياته، فقد انتقل فيه من سِعَة دنيوية فانية إلى ضيق، ولكن العكس حدث فيما يتعلق بالآخرة وهي خير وأبقى، ففضلًا عن أجر مهاجرته إلى الله ورسوله، فقد انتقل من أفق تركي قاصر على دولة واحدة إلى أفق عالمي يشمل كل المسلمين - وذلك أنّ وجوده في مصر هيّأ له الاتّصال بعلماء الإسلام في كثير من البلاد، وهيّأ له حرية القول والتأليف، وهيّأ له أن يكون له تلامذة من مختلف الأجناس والبلدان.

فأمّا الدنيا فقد غادرها، وقد مضى ضيقها الزائل وعسرها الفاني. وأمّا الآخرة، فقد قام عليها حيث يلقى جزاء ما أفاد عباد الله وما علمهم وما نصح لهم به.

وهكذا ترك هذا العالم الجليل وطنه غضبًا لدين الله ولو نافق الكماليين لعاش معهم كما عاش سواه، ولكنه فرّ بدينه إلى مستقبل غامض وتلقفته الأحداث بمصر، فهو حينًا يعيش من ترجمة الوثائق التركية بدار المحفوظات، وآونة يعيش مما تجريه عليه وزارة الأوقاف من الخيرات، وفي كل ذلك تراه صابرًا راضيًا يشكر الله تعالى الذي حفظ عليه دينه، ولا يشكو مما كان يتعرّض له أحيانًا من نفر لا خلاق لهم من الأخلاق يحاربونه في مرتّب ضئيل ويشنّون عليه غارات شعواء انتهت كلها إلى أن أصبحت هباء وبقي الشيخ راسخًا رسوخ الطود ماضيًا فيما عاهد الله تعالى عليه من ذبّ عن دينه وحفظ لدعائم تنزيهه، فلا يخرج من الدنيا حتى يكون سجل تعاليمه الخالدة النافعة الرائعة الناصعة في سطور تآليفه وصدور تلامذه.

❊ ❊ ❊

الفصل الثالث

وصفه وصفًا دقيقًا

كان رحمه الله طويل القامة ضخم الهامة ممتلىء الجسم في غير بدانة خفيف العارضين قصير اللّحية أشيب الشعر جميل الصورة حديد السمع والبصر بديع الذاكرة جميل الخط، فقد كان خطّه يُقرأ بسهولة لضبط قواعده وحرصه على مواضع النقط من الحروف، فكأن دقته في تحقيقاته وعلمه كانت تنعكس على الأوراق حين يرسم عليها حروفًا ظاهرة جليّة. وكان يجيد اللّغات العربية والتركية والفارسية والجركسية، وكان إذا تكلّم بالعربية تبدو عليه مسحة طفيفة من اللكنة الأعجمية، ولكن كلامه كان واضحًا في عامية العربية وفصيحها، وإذا تكلّم بالفصحى أقام الإعراب، وفي بعض الأحيان كنت آخذًا عليه تعبيرًا أو جملة، فيقول: (أعجمي يا شيخ سيبك من نقده)، حتى إذا ظننت أني ظفرت به أتى بشاهد عربي يؤيّد وجهة نظره، ومن ثم أصبحت أنا وكثير من تلامذته لا نعارضه في تعبير لثقتنا بأنه مستند فيه إلى شاهد لغوي متين. وبالجملة، فقد كان عالي الأسلوب دقيق العبارة متين التركيب يختار من الألفاظ ما يحسن به أداء المعنى، كما أنه كان يقول الشعر ولكنه لم يكن مبرزًا فيه تبريزه في النثر، وذلك لأنه لم يشغل نفسه به، ولعلّه على حنفيّته اقتدى في هذا المقام بالإمام الشافعي[1] رضي الله عنه في قوله:

ولولا الشعر بالعلماء يزري لكنت اليوم أشعر من لبيد[2]

وكان ذا ذاكرة فذّة ولا سيما في حفظ الأسماء، فكان إذا سمع شيئًا أو رأى أحدًا مرّة واحدة ذكره ولو بعد سنوات وهيأ له ذلك مع كثرة اطّلاعه على المخطوطات النادرة في الآستانة ومصر والشام أن يصبح حجّة لا يبارى في علم الرجال، وجمع إلى براعته في الحديث ورجاله مهارة فائقة في علم الكلام وتنزيه الله سبحانه وتعالى، كما كان أستاذ العصر في علمَيْ الأصول والفقه، وكان على عبقريته المدهشة يسرّه أن يتعقّبه العلماء - والمراد بالعلماء المدلول الصحيح لهذه الكلمة - وقد ظلّ يذكر السيد أحمد رافع الطهطاوي المتوفّى سنة ١٣٥٥ بخير دائمًا مع أنه تعقب بعض تعاليقه في ذيول تذكرة

---

(١) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس المتوفّى بمصر في سلخ رجب سنة ٢٠٤، وعلى قبره قبّة يستجاب فيها الدعاء.

(٢) لبيد شاعر جاهلي مشهور أسلم وترك الشعر، وهو من أصحاب المعلّقات، توفي سنة ٤١.

الحفاظ بمؤلفه (التنبيه والإيقاظ)[١]، ولم يغضبه أبدًا تأليف السيد أحمد لأن شيخنا كان يقصد من تعليقه النفع والإفادة وتعقب السيد أحمد كان كذلك.

وكان يردّ على مهاجميه ردًّا يتفاوت بين جملة في ثنايا كتاب وبين مؤلف خاص، فقد اكتفى في الردّ على مؤلف تنبيه الباحث السري[٢] بقوله في ص٤٨ من حسن التقاضي (يأتي في فصل ذكر مؤلفاته): (فمن يشتبه في شيء مما سطرناه. . . إلى قوله: ويرثى لمن يطلق لسانه بكل عدوان في أقدس مكان غير متصوّن مما يوجب تضاعف السيئات، والله ولي الهداية) اهـ. يشير بذلك إلى أن مؤلف تنبيه الباحث السري من سكان البلد الحرام، والواقع أن مؤلفه أراد أن يعاتب شيخنا على تعصّبه للأحناف، فتعصّب في تنبيهه للمالكية تعصّبًا شديدًا ظاهرًا في مؤلّفه.

كما أنه لما أراد أن يردّ على طليعة التنكيل[٣] ردّ بمؤلفه الترحيب بنقد التأنيب، فلما ردّ معلق الطليعة على المترجم بكتابه (حول ترحيب الكوثري بنقد تأنيبه)[٤] وحَشَا كتابه سبًّا وشتمًا ترفع المؤلف عن الردّ عليه تنزّهًا عن مجاراة المهاترة والسباب. ويلاحظ أن المؤلف لم يكتفِ بسبّ شيخنا فحسب، ولكنه سبّ المصريين عمومًا الذين يزورون مقام الإمام الحسين عليه السلام بمصر، والسباب ليس من شأن العلماء والسّفه أولى بالجهلاء، وقد مضى الكوثري وسيمضي شاتموه، بل سنمضي جميعًا ويبقى علم الكوثري وسبّ شانئيه لتقارن الأجيال القادمة بينهما، وحينئذ يتبيّن الغثّ من السمين ويتّضح التافه من الثمين، فأمّا الزبد فيذهب جفاء، وأمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض.

وقد عاش المترجم طول حياته خصمًا لابن تيمية[٥]، ومذهبه سرد آراء الأستاذ يخرج بالترجمة عن القصد، وهي مبسوطة في كثير من تآليفه وتعاليقه، وعلى الرغم من أن لابن تيمية بعض المشايعين الآن بمصر، فإنه سيتبيّن إن عاجلًا وإن آجلًا، ولو يوم تعرض خفايا الصدور، أن ابن تيمية كان من اللاعبين بدين الله، وأنه في جلّ فتاواه كان يتّبع هواه وحسبك فساد رأيه في اعتبار السفر لزيارة النبيّ ﷺ سفر معصية لا تقصر فيه الصلاة[٦].

---

(١) اسمه الكامل التنبيه والإيقاظ لما في ذيول تذكرة الحفاظ، مطبعة الترقّي بدمشق، سنة ١٣٤٨ في ١٦٦ صفحة غير التصويبات.

(٢) طبع بمطبعة مصطفى الحلبي بمصر سنة ١٣٦٧ في ٢٠٣ صفحة.

(٣) طبع بمطبعة الإمام بمصر سنة ١٣٦٨ في ١١٢ صفحة.

(٤) طبع بمطبعة الإمام بمصر في ٧٢ صفحة.

(٥) هو تقيّ الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، ثم الدمشقي الحنبلي، المتوفّى بدمشق سنة ٧٢٨.

(٦) انظر عبارته الوقحة بهذا النص في ص١١٨ من الجزء الأول من مجموع فتاواه، طبع بمطبعة كردستان بمصر سنة ١٣٢٦، ولابن تيمية عجائب غير هذه منها وقوعه في الخليفة العادل عمر بن=

وقد كان المترجم في كل ناحية تعرض لها بتأليف أو تعليق يفيد ويجيد، وقد يكون هذا ميسورًا لغيره إذا راجع وبحث، ولكن عبقرية المترجم كانت في سرعة ردّه وحضور ذهنه في كل ما يوجّه إليه من أسئلة أثناء المحاورات العلمية المختلفة، فكان دائمًا إما يقطع بالجواب الشافي أو يحيل إلى المرجع الوافي، وكان إذا تكلّم في موضوع علمي تدفّق كالنيل في فيضانه، وحينئذ لست ترى المتكلّم عالمًا واحدًا بل ولا جماعة من العلماء، وإنما هو دار كتب قيّمة تعرض على روّادها نفائسها في دقّة وترتيب وإبداع وأمانة.

* * *

تعصّبه المزعوم

دعاني إلى جلاء هذه النقطة ما نسب إلى الشيخ من التعصّب، والتعصّب لا يعدو أن تكون غايته الاستمساك باليقين والذبّ عن الدين، فهذا: فرض لازم على كل مسلم لدينه وعقيدته، أو أن يكون تعصّبًا مذمومًا للهوى ونزغ الشيطان، وهذا ما عصم الله تعالى أستاذنا منه. وكتبه وتآليفه شاهدة جميعها بأن تعصّبه كان لله ورسوله - ونِعْم التعصّب هذا، فإن أبا حنيفة وأتباعه لم يخرجوا عن كونهم من الأُمّة ومن خير من دافعوا عن الدين الإسلامي - ورمي المترجم بالتعصّب من خصومه مردود بأن مذمّة الخصم معلّلة وتجريحه محجوج لخصومته وبغضه - والحالة الوحيدة التي قد يرتكز عليها بعض ذوي الهوى هي أن أحد تلامذته أشار إلى ذلك في بعض مطبوعاته، ولكن حتى هذه الحجة منهارة، فإن ذلك التلميذ حرص بعد ذلك على التودّد إلى المترجم والإفادة من علمه والتفاخر بالانتساب إليه إلى يومنا هذا مما يدلّ على اعتذاره مما قال، والفعل يجبّ القول؛ والآخر ينسخ الأول؛ والحسنة تمحو السيّئة.

وقد يقول متورّع - وما أكثرهم حين لا يلزمون وأقلّهم إذا ادلهمّ الخطب - قد يقول هذا المتورّع المتزهّد، أفلا نمسك عن قوم مضوا، ولعلّ لهذا السمّ المعسول بعض الوجه إذا كان أذى المؤذي مات بموته، ولكن الطاعنين على أبي حنيفة لا تزال كتبهم موجودة على توالي القرون، بل زاد انتشارها بطبعها، وقد تجد من يميل إلى زيفها، فالردّ عليها كفيل بقمع المفسد المتهوّر ونفع التائه المتحيّر - والغضب لله لا يكون تعصّبًا، فإن رؤي بعد هذا أنه كذلك فنِعْم التعصّب هذا لأنّ السفيه إن لم يغلظ له في القول لا ينفكّ مصرًّا على سفاهته ولا يفتأ سادرًا في حماقته.

= الخطاب رضي الله عنه، فكأنه أراد الجمع بين غلاة النواصب في بغض عليّ عليه السلام ومتطرّفي الشيعة في بغض عمر رضي الله عنه.

وأيّ ورع يكون في الإمساك عمّن يقول إن إمام ثلثي الأُمة فتان هذه الأمة، وأن جنازته ترى في النوم عليها ثوب أسود وحولها قسيسون[١] ـ أو أن يلبس جلد كلب ويتوضأ بنبيذ، ويقول: إن هذه هي صلاة الأحناف[٢].

وأيّ ورع يكون فيمن يقف ملجم اللّسان من أجل سواد عيني الخطيب البغدادي[٣]، أو إمام الحرمين[٤]، اللذين لم يتورّعا عن ذكر هذه المثالب القذرة التي لا تليق روايتها بحق عوام الناس وفسّاقهم، فكيف بالإمام الجليل الذي تواضع الناس على إجلاله واتّباعه جيلًا بعد جيل.

ويُغذَرُ مضطرٌّ إذا ضاقَ ذَرْعُهُ فجرَّدَ صَمْصَامًا به يَتَذَرَّعُ
فإنَّ الَّذي تَغيا به مِن حَماقةٍ سَتُقْنِعه حَتْمًا إذا تَتدرَّعُ

* * *

زهده الفريد وعفافه النادر

كان الكوثري في زهده مثلًا حيًا لاسمه زاهد، وكان في عفافه مترفّعًا عن الدنيا وعن أهلها إلى حدٍّ قد لا يتصوّر ـ ولا أستسيغ أن أذكر هنا بعض ما أعرف من نوادر عفافه، لأنه كان يستحي من ذكرها ويتأذّى من الكلام عن عسره ـ ولذا يكفيني والله سبحانه وتعالى يعلم صدقي أن أقول إن المترجم كان على قلّة ذات يده أعف من رأيت ـ وإذا كان التعفّف عن الدنيا في هذا الزمان أضحى متعسّرًا على الميسورين مستحيلًا في حقّ المملقين، فإنّ الله سبحانه وتعالى أراد خرق هذه الاستحالة فأوجد لنا مُعْسِرًا عفيفًا، هو الزاهد الكوثري.

ومن فضائله الجمّة عزوفه التامّ عن المماكسة، وقد كتب لي السيد حسام الدين القدسي يقول ضمن كتابه عن الأستاذ لما لقيه عند قدومه لدمشق أول مرة ـ في دار الكتب الظاهرية (وعاشرته فرأيت من خلقه أنه لا يساوم بائعًا، ولكن إذا تحقّق من غشّه تركه ولم يعامله. وأخبرني الشيخ عبد الله الحمصي أنه كان في مستشفى الجمعية الخيرية الإسلامية

---

(١) انظر ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤ من الجزء الثالث عشر من تاريخ بغداد طبع بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٤٩.

(٢) انظر ص ٥٦ و٦٨ من كتاب مغيث الخلق لإمام الحرمين المطبعة المصرية بمصر سنة ١٣٥٢.

(٣) هو أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الشهير بالخطيب البغدادي توفي في بغداد سنة ٤٦٣، وله تاريخ بغداد طبع بمصر في أربعة عشر مجلدًا وقع في الجزء الثالث عشر منه وقيعة بذئية في إمامنا أبي حنيفة رضي الله عنه.

(٤) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني المعروف بإمام الحرمين له كتاب مغيث الخلق في ترجيح القول الحق جرح فيه مذهب الأحناف تجريحًا كاذبًا سخيفًا.

يعطي ثلاثة من الممرضين ثلاثين قرشًا يوميًا ويعطي اثنين يساعدانه في الحمام للغسل كل أسبوع مائة قرش لمرة واحدة يغتسل فيها في الأسبوع ويساعدانه على تنظيف جسمه؛ ويقول للشيخ عبد الله: جرت عادة بعض المنتمين إلى سلك المشايخ أو العلماء على التقتير والشحّ والمساومة و. . . فيجب أن نقتلع من رؤوس الناس هذه الفكرة عنهم اهـ). قلت: وبهذه المناسبة أذكر أن سبب حرصي على التعرف إليه والتتلمذ عليه هو أني لقيته بمكتبة المرحوم السيد محمد أمين الخانجي المتوفَّى سنة ١٣٥٨ وهو يلحّ على الخانجي في أن يأخذ أكثر مما طلب، ويقول له الكتاب يساوي أكثر، وإنما أنت تحطّ من السعر لأجلي، وهذا أمر لا أقبله، والخانجي يصمّم على الرفض، ويقول: إن الثمن الذي أطلبه فيه ربح لي. فعجبت من هذه المحاورة التي يندر حدوثها قديمًا وينعدم حديثًا، وأحببت أن تكون لي صلة بهذا العالم الفاضل الذي لا يريد استغلال علمه في أي ناحية مادية، وقد تمّ لي ذلك بحمد الله وكنت أنا الفائز بتلقّي العلم على علّامة عصره.

ومما هو مشهور بين عارفيه أنه كان لا يقبل أجرًا على تعليمه أحدًا ولا على تصحيحه كتابًا، بل كان قول ما قاله للسيد حسام الدين القدسي لما عرض عليه مائة نسخة من كل كتاب صححه من مطبوعاته: (هل يجتمع هذا مع الأجرة في الآخرة)، فسكت القدسي.

ولمّا اشتدّت به العلّة في أُخريات أيامه وأرهقته أسباب العلاج شرع في بيع كتبه وامتنع بتاتًا من قبول المعاونات المادية التي عرضها عليه بعض الفضلاء من تلامذته.

وقد عرض عليه في السنة الأخيرة من حياته أستاذان من أساتذة الجامعة، هما أبو زهرة والخفيف أن يلقي بعض الدروس في الشريعة بجامعة فؤاد الأول، فاعتذر وألحّا فأصرّ، فلما عاتبته في ذلك قال: إن هذين الفاضلين عرضا ما عرضاه لاطمئنانهما بأني سأقوم بواجب التدريس كما ينبغي، وصحتي لا تسمح لي بذلك الآن، ولا أستحلّ لنفسي وقد أوشك الأجل على الانتهاء أن ألتزم القيام بأمر أثق بأني عاجز عنه .اهـ. قلت: ولو أن كل مسلم امتنع من أخذ أجر ما لا يقوم به لامتلأت خزائن الدول الإسلامية ولا سيما الحكومة المصرية مما يتوفّر لها من ذلك.

وقد ظلّ طول إقامته بمصر يؤلّف ويدرّس وينصح ويرشد ما وجد إلى ذلك سبيلًا. وكان يشير على تلامذته بطبع النافع من الكتب ونشرها، وكان ممن سمع له السيد عزت العطار فطبع كثيرًا من نفائس المخطوطات بإشارته.

وكان المغفور له الصديق النبيل الشيخ مصطفى عبد الرزاق يجلّ أستاذنا ويبجّله ولا غرو، فالفضل يعرفه ذووه. ولما رأى شيخنا حرص شيخ الأزهر على الإفادة من توجيهاته كتب تقريرًا ضمنه ما يراه لإصلاح الأزهر وإحياء علم الحديث الذي اندثر من الديار

المصرية بعد أن كان فيها أشهر حفاظه. ولكن موت الشيخ مصطفى في ربيع الأنور سنة ١٣٦٦ جعل هذا التقرير يحفظ ضمن المهملات التي يحفظ فيها كل مشروع نافع في مصر. ولا يزال التقرير موجودًا، ولعلّ شيخ الأزهر الحالي وهو ممن يعرفون فضل شيخنا يعمل على بعثه والإفادة مما فيه، والله وليّ التوفيق.

* * *

الفصل الرابع

قصيدتي فيه وهي ٧٥ بيتًا مع شرحها

١ ـ رُزْءٌ أناف بقسوةٍ وتجبُّرِ ... فَفَقَدْتُ منه تَجَلُّدِي وتَصَبُّرِي[١]
٢ ـ لم يقضِ ربّي أن يُخَلَّد كائن ... في هذه الدنيا فَفِيمَ تَكَدُّرِي
٣ ـ والموت خاتمة الحياة وكلُّنا ... بحياتنا إيَّاه حتمًا نشتري
٤ ـ لكنَّ فِقْدانَ الأحبّة كُرْبة ... منها تَئِطُّ النفسُ مما يعتري[٢]
٥ ـ ويخفّف الظنُّ الجميلُ بربّنا ... وقعَ الأسى من لهفةٍ وتحسُّر[٣]
٦ ـ ويهوِّن الحُزْنَ اليقينُ بأنّهم ... في جنّةٍ بشفاعة المدثر
٧ ـ من مات يؤمن بالإله وأحمدٍ ... شملته رحمةُ ربّه المتكبّر[٤]

* * *

٨ ـ الله في سمعٍ تَلقّى ناعيًا ... يأتي بمكروه الحديث مُنَفِّر
٩ ـ يَنْعَى الأَعِزَّةَ للفؤاد يُذيبُهُ ... فَتَخَالُهُ كالوالهِ المتحيِّر[٥]
١٠ ـ يَنْعَى المروءةَ إذا نَعى لِيَ (زاهدًا) ... يَنْعَى التَّقِيَّ أخا الرجالِ الأبْحُرِ
١١ ـ ينعَى الشهامةَ والكرامةَ والوفَا ... والصدقَ والتحقيق غير مُعَذِّرِ[٦]
١٢ ـ ينعاه للإسلام أخلص مسلم ... في عهدنا ولسامعٍ أو مبصرِ

* * *

المنشأ

١٣ ـ يا ابْنَ الأُلى هَجَرُوا القُفْازَ بدينهم ... واستوطنوا الأَناضُولَ حين المَهْجَرِ[٧]

---

(١) أناف على الشيء: أشرف عليه.

(٢) تئط: تصوت من الثقل، ويعتري: يغشي ويجيء.

(٣) الأسى هنا: الحزن.   (٤) صرف أحمد ضرورة.

(٥) فتخاله: فتظنه، والواله: من ذهب عقله من شدّة الوجد.

(٦) قصر الوفاء ضرورة، معذر: بكسر الذال المشددة اسم فاعل من عذر في الأمر قصر بعد جهد.

(٧) القفاز أو القوقاز أو القفقاس بلاد في جنوب أوروبة كانت للمسلمين ثم غلبهم عليها الروس في=

١٤ ـ فولدت فيه بين قوم جاهدوا ... وورِثْتَ منهم دين طهَ الأقمرِ[١]
١٥ ـ ودَرَسْتَ في دار السعادة طالبًا ... ونهِلْتَ منها الصفو غير مُعكَّرِ[٢]
١٦ ـ ونشأتَ فيها عالمًا ومعلّمًا ... وحييت مثل الشمس بين الأنهر[٣]
١٧ ـ ووليت خير مراتبٍ بجدارة ... ووقفت فيها وقفة الحُرّ الجري[٤]
١٨ ـ ونشرت عِلْمًا طول عمرك داعيًا ... كلّ الأنامِ إلى الصراط الأنور
١٩ ـ أشرقت شمسًا في مدينة قيصر ... وأتيت تغربُ في محيط الأزهر[٥]

* * *

جهاده وآلامه

٢٠ ـ يا مَنْ حييتَ مجاهدًا بعقيدةٍ ... لا تُستَخَفُّ بزُخْرُفٍ ومُقَنْطَرِ[٦]
٢١ ـ والناس للدنيا عبيدٌ قَلّمَا ... يَرْضى الأنامُ بِقِلّةٍ وتَعَسُّرِ
٢٢ ـ والزُّهد مزهودٌ ومعظمُ أهله ... يَحْيَوْنَ في الإملاقِ دونَ تَخَيُّرِ[٧]
٢٣ ـ ولِذاكَ كُنْتَ الفَذَّ قلَّ مَثِيلُهُ ... في زُهْدِهِ من معرب أو عبقري[٨]
٢٤ ـ قاومتَ كلَّ منافق بنزاهةٍ ... في قوّةٍ وحماسةٍ وتَسَيْطُرِ
٢٥ ـ وظَلَلْتَ تَزْدَعُ من يَحيفُ بشدَّةٍ ... عن كُلِّ إفسادٍ وكل تَجَبُّرِ[٩]
٢٦ ـ كم آلَمُوكَ وعَذَّبُوكَ لِجَهْلِهِمْ ... لمّا رَأَوْكَ الشَّهْمَ غير مُسَيَّرِ

= القرن الماضي، فغادرها المسلمون بعد حروب طويلة، وكان والد المترجم ورهطه فيمن هاجروا واستوطنوا الأناضول، ويعرف بآسيا الصغرى، ويشغل الآن معظم الجمهورية التركية أو كلّها، الآسيوي، والكلمة يونانية الأصل ومعناها مطلع الشمس لأنها تقع في شرق بلاد اليونان بينهما بحر إيجه.

(١) الأقمر: الأبيض وهو كناية عن حسنه ﷺ.

(٢) دار السعادة من أسماء الآستانة، وفيها تعلم المترجم وعلّم. ونهلت: من النهل وهو الشرب الأول.

(٣) الأنهر: جمع نهار وفيه تكون الشمس.

(٤) الجريء بالمدّ والهمزة التي حذفت للضرورة.

(٥) مدينة قيصر من أسماء الآستانة، وصرف قيصر ضرورة، ومحيط الأزهر كناية عن القاهرة التي فيها الأزهر وفيها توفي المترجم، وأشرقت: كناية عن أشرقت الشمس، أي: أضاءت خلافًا لشرقت، أي طلعت؛ وذلك لأن المترجم لم يولد في الآستانة وإنما اشتهر فيها بعد تخرجه.

(٦) الزخرف: الذهب، والمقنطر: المكمل والمضعف، والمراد بهما زينة الدنيا الزائفة.

(٧) الإملاق: الافتقار.

(٨) الفذ: الفرد، والعبقري: الجيد القوي العجيب في حذقه.

(٩) يحيف: يجور ويظلم.

٢٧ - فتركتها لما رأيتَ هَواهُمُ أضحَى به الإسلامُ شِبه مُكَفَّرِ[(١)]
٢٨ - وفَرَرْتَ تَبْغِي وَجْهَ رَبّك راضِيًا عمَّا قَضاهُ بِقِسْمَةٍ ومُقَدَّرِ
٢٩ - وحَلَلْتَ أَرْضَ النيلِ ضَيْفًا مُكْرَمًا وغَدا نزيلَ النيلِ سبطُ الكوثَرِ[(٢)]
٣٠ - والنيلُ يُكْرِمُ ضَيْفَهُ وبِلَادُهُ كَمْ رَحَّبَتْ بالضيف دون تَعَيُّرِ[(٣)]
٣١ - فوجدتَ أقوامًا يرونك قُدوة فغذوتهم فضلًا بنصح مثمرِ
٣٢ - ولقد أساءك في الكنانة معشرٌ وأبى كرامُهُمُ هَوانَ مُغَمَّرِ[(٤)]
٣٣ - فاترك لئام الحاقدين بغيظهم واذكر مآثر (مصطفى) الشهم الثري[(٥)]
٣٤ - واذكر سِواهُ من الأُلى نَالوا العُلَا فغدت محامِدُهُمْ حيثُ مُذَكَّرِ
٣٥ - والله لن ينسى مُرُوءَةَ (يوسف) وشهامةَ (اللبَّان) يوم المحشر[(٦)]

* * *

فضله وعلمه

٣٦ - قد خَلَّدَتْهُ على الزمانِ مآثرٌ والخُلْدُ ليس على الوَرَى بمُيَسَّرِ[(٧)]
٣٧ - رَفَعَتْهُ فوق مناكبٍ بجدارةٍ وسَمَتْ به فازدان بين المعشر[(٨)]

---

(١) المكفر بضمّ أوّله وفتح الكاف وفتح الفاء المشدّدة المجحود النعمة مع إحسانه، وكذلك أصبح دين الإسلام في نظر الدولة التركية الحديثة حيث أحلّوا محله القوانين الغربية.

(٢) الكوثر هنا هو جد المترجم، وفيه تورية بنهر الجنّة المشهور.

(٣) التعير بالعين المهملة: اقتراض الماعون والأمتعة ونحوها.

(٤) الكنانة: كناية عن مصر للحديث المشهور وهو وإن لم يصح عند المحدثين إلاّ أن المأمول في كرم الله تعالى تحقيق ما فيه.

(٥) هو الشيخ مصطفى عبد الرزاق شيخ الجامع الأزهر المتوفَّى في ربيع الأنوار سنة ١٣٦٦، وكان يعرف فضل المترجم وينزله منزلته ويمنع عنه أذى معاكسيه سواء يوم كان وزيرًا للأوقاف، أو حينما كان شيخًا للأزهر، غفر الله لهما.

(٦) صرف يوسف ضرورة، وهو الشيخ يوسف الدجوي المالكي المتوفَّى في صفر سنة ١٣٦٥، واللبان هو الشيخ عبد المجيد السنديوني الشافعي المتوفَّى في ذي القعدة سنة ١٣٦١، ومروءة الدجوي هي أنه شاطر المترجم منزله في عزبة النخل وأصرّ على أن ينزله عنده إبان اشتداد الغارات الجوية في غضون الحرب العالمية الأخيرة، إذ كانت العباسية حيث يقطن المترجم هدفًا للغارات الجوية، وأما شهامة اللبان فقد كان يحول دائمًا بين المترجم وبين شانئيه الذين كانوا يحاربونه في مرتبه، ويسعون في إخراجه من مصر، فخاب فألهم ومروءة اللبان وبنيه يشهد بها كل من يعرفهم.

(٧) الورى: الخلق.

(٨) المناكب جمع منكب وهو مجتمع عظم العضد والكتف وحبل العاتق.

٣٨ ـ رَغِمَت أُنوفُ الحاسدين بعلمه ... وبحسن سيرته وصدق المخبر
٣٩ ـ قد عاش آية ربّه في عقله ... سبحانه الوهاب فاسمع وانظر
٤٠ ـ في فقهه كالبَزْدَوِيِّ محمدٍ ... أو مثل (عبد الله) أو كالكَرْدَرِي[١]
٤١ ـ وإذا تكلّم في الرجال فإنّما ... (يحيىٰ) يُحَدِّثُ بالغزير الأوْفَر[٢]
٤٢ ـ وإذا تعرَّض للعقائد فاحصًا ... فمحمّدٌ إن شِئْتَ أو كالأشعري[٣]

* * *

٤٣ ـ أَلَّفْتَ في نصر الشريعة صادقًا ... كُتُبًا أفادَتْ في انقماع المجتري[٤]
٤٤ ـ نزَّهْتَ ربك حسبما أمرت به ... آيُ الكتاب وسنّة البدرِ السري[٥]
٤٥ ـ سجلت علمك في الطروس مخلّدًا ... ما بين مخطوط وبين مُنَشَّرِ[٦]
٤٦ ـ أحْقَقْتَ في (الإشفاق) شرع محمّد ... وغَلَبْتَ في (الإحقاق) كُلَّ مُظَفَّرِ[٧]
٤٧ ـ ثم انبريت مبيِّنًا كذب (الخطيـ ... ـب مُؤَنِّبًا) فغَدَوْتَ نعم المُنْبَري
٤٨ ـ وجَلَوْتَ زَيْفَ مزاعم في (نظرةٍ) ... عَبَّرْتَ فيها الحقّ خيرَ مُعَبِّرِ
٤٩ ـ وأبَنْتَ في (النّكتِ الطّريفة) مُنْصِفًا ... آراء شيخك صادقًا لا تمتري[٨]
٥٠ ـ وحَوَيْتَ في (الحاوي) مناقب صالح ... وهديت (بالنبراسِ) هَدْيَ غَضَنْفَرِ[٩]
٥١ ـ ومحقت في (محق التقول) باطلًا ... وأضأت (الاستبصار) للمستبصر

---

(١) البزدوي هو الصدر أبو اليسر محمد المتوفّى سنة ٤٩٣، وعبد الله هو أبو البركات النسفي المتوفّى سنة ٧٠١، وقيل: ٧١٠، والكردري هو محمد بن عبد الستار المتوفّى سنة ٦٤٢ وثلاثتهم من عيون فقهاء الأحناف.

(٢) يحيىٰ هو ابن معين المتوفّى سنة ٢٣٣ بالمدينة حاجًا، وكان أعلم الناس برجال الحديث.

(٣) محمد هو أبو منصور الماتريدي المتوفّى سنة ٣٣٣، والأشعري هو أبو الحسن المتوفّى سنة ٣٢٤، وكانا لا يزالان إمامي أهل السنة في علم التوحيد.

(٤) المجترىء بالهمزة وحذفت للضرورة، والانقماع: القهر والإذلال.

(٥) السري: السخي في مروءة.

(٦) الطروس: جمع الطرس وهو الصحيفة التي يكتب فيها، والمنشر كناية عن المطبوعات لانتشارها.

(٧) هذا البيت والأبيات التالية له لغاية البيت ٥٤ يرد فيها بعض أسماء مؤلفات الأستاذ، انظرها وسواها في الفصل التالي.

(٨) تمتري: تشك.

(٩) الهدى بفتح فسكون: السيرة، والغضنفر: الأسد، والمراد الدمرداش المحمدي.

٥٢ ـ ونشرتَ في (حُسْن التقاضي) سيرة ... أرجَتْ كجوٍّ بالعبيرِ مُعَطَّرِ[١]
٥٣ ـ أنصَفْتَ في (الإمتاع) شيخي أمّةٍ ... وجعلت من (زُفَرَ) الشَّذا كالأذفرِ[٢]
٥٤ ـ وبَلَغْتَ قبلًا بالإمام محمّدٍ ... أمد (الأمانِي) من وكورِ الأنْسُرِ[٣]
٥٥ ـ فاهنأ بما خَطَّتْ يمينك مخلصًا ... في مصر أو في الشام أو أقْشَهْرِ[٤]
٥٦ ـ واعلم بأن الله جلّ جلالُه ... أرضاهُ ما أبْدَعْتَه من أسطر
٥٧ ـ فافرح بجيرةِ من نصرت كتابه ... وامرح بجنّته وفُزْ واستبشر[٥]
٥٨ ـ وهناك حَيِّ المصطفى وصحابه ... وارفل هنيئًا في الحرير الأخضر[٦]

* * *

حبّه لمذهبه

٥٩ ـ أحْيَيْتَ عِلْمَ أبي حنيفة في الورى ... وجَلَوْتَ ما أخفاه منه الممتري[٧]
٦٠ ـ بَيَّنْتَهُ بين الأنام مجاهدًا ... وموضحًا فضلَ الفقيه الأشهر
٦١ ـ ألْقَمْتَ خُصمانَ للإمام حجارة ... في شدّة ونفاسة كالجوهر[٨]
٦٢ ـ ورَدَدْتَ كيدَهُمُ وربَّ معاندٍ ... ظلَّتْ سفاهَتُهُ طَوالَ الأعصر
٦٣ ـ حتى انبريت له بأقوى حجّةٍ ... وجعلت قولته حديث المزدري[٩]
٦٤ ـ أمسيت بين رجال مذهبك السُّني ... كالبيهقي الشافعي المسفر[١٠]
٦٥ ـ أحببت أتباع الإمام بأسرهم ... ونفحت بينهمُ شذًا كالعنبر[١١]

---

(١) أرجت توهج ريح طيبها والعبير أخلاط تجمع بالزعفران، وقيل: هو الزعفران وحده.
(٢) الشذا: حدة ذكاء الرائحة، والأذفر: المسك، والمراد الإشارة إلى مؤلف الأستاذ لمحات النظر.
(٣) الأنسر: جمع نسر طائر معروف من الجوارح يعيش في رؤوس الجبال.
(٤) أقشهر أو أقشة شهر ميناء دوزجه، وهي مدينة في الأناضول بجوارها قرية الحاج حسن التي ولد فيها المترجم.
(٥) المرح بالميم شدة الفرح بالفاء.
(٦) رفل في ثيابه: أطالها، وجرّها متبخترًا.
(٧) الورى الخلق كما مر، والممتري: المتشكّك.
(٨) خصمان بضمّ أوله: جمع مخاصم مثل خصماء.
(٩) انبريت له: اعترضت له.
(١٠) البيهقي هو أبو بكر أحمد بن الحسين المتوفّى سنة ٤٥٨، وفيه إشارة إلى ما قيل من أنه ما من شافعي إلاّ وللإمام الشافعي عليه منة ما عدا البيهقي، فإن له منّة على الشافعي بما ألّف في الذبّ عنه والدفاع عن مذهبه، وكذلك كان المترجم يدافع عن مذهبه والضرورة توجب تخفيف ياء السني.
(١١) نفح الطيب: فاح، والشذا: حدة ذكاء الرائحة.

٦٦ ـ ولطالما علمتني ونصحت لي وأمرتني بالعُرْفِ دون المنكر[١]

٦٧ ـ ولَئِنْ رَثَيْتُكَ ما حَيِيتُ فإنّما بعض الجميل أرُدُّ غير مُزَوَّرِ

* * *

الخاتمة

٦٨ ـ يا معشر الأحناف مات فقيهكم من كان يدفع عَنكُمُ من يفتري

٦٩ ـ إني لأخشى أن يعزّ شبيهُهُ في الدّين والتقوى وطيب العنصر

٧٠ ـ ويُطيفُ بي حزني فأذكر حكمة نُظِمَتْ وكرّرها حديث السُّمّرِ[٢]

٧١ ـ (حَلَفَ الزمان ليأتين بمثله) (حنثت يمينك يا زمان فكَفِّرِ)[٣]

٧٢ ـ إني وإن أُوتيتُ كلَّ فصاحةٍ وبلاغة فرَثَيْتُ غير مُقَصِّر

٧٣ ـ لمغَلَّبٌ عن وصف ما شاهَدْتُهُ وعرفته من طيِّبٍ ومُطَهَّرِ[٤]

٧٤ ـ كيف الإحاطةُ بالفضائل والحجا والعلم والإخلاص دون تَعَثُّرِ[٥]

٧٥ ـ ولذاك أخْصَرُ في الكلام وإنما حسبي إذا أنا قلت (مات الكوثري)

* * *

(١) العرف بضم العين المعروف.

(٢) يطيف بضمّ أوّله ويقارب ويلم، السمر: الذين يتحدثون بالليل، ويلاحظ أن غالب اجتماعات الناس يكون ليلاً لاشتغالهم بالنهار.

(٣) هذا البيت ليس من نظمي، وإنما هو مضمن ولا أعرف قائله.

(٤) المغلب: بفتح اللام المشدّدة المغلوب مرارًا.

(٥) الحجا: العقل، تمّت القصيدة وشرحها.

الفصل الخامس

في بيان مؤلّفاته وتقدّماته وتعاليقه ومقالاته

تنقسم مؤلفات الأستاذ إلى قسمين رئيسيين، أولهما: ما ألّفه قبل هجرته من الآستانة، والثاني: ما ألّفه بعدها، والغالب على القسم الأول أنه مخطوط، والثاني على العكس: كما أن مؤلفات القسم الأول لا ندري عنها شيئًا سوى إرغام المريد الذي أهدى منه نسخًا لتلامذته.

* * *

القسم الأول

١ ـ نظم عوامل الإعراب (باللغة الفارسية)، وهو أول مؤلفاته، مخطوط.

٢ ـ إزاحة شبهة المعمّم عن عبارة المحرم[١]، مخطوط.

٣ ـ الجواب الوفي في الردّ على الواعظ الأوفى[٢]، مخطوط.

٤ ـ تفريج البال بحل تاريخ ابن الكمال[٣]، مخطوط.

٥ ـ الصحف المنشرة في شرح الأصول العشرة لنجم الدين الطامة الكبرى، مخطوط.

---

(١) لشيخ يدعى المحرم شرح على شرح عبد الرحمٰن الجامي على كافية ابن الحاجب في النحو فيه عبارة في باب الندبة في المنصوبات، رأى أحد زملاء الشيخ شطب أسطر منها ليستقيم المعنى في نظره، وكان رأي الشيخ إبقاء العبارة كما هي بتأويل مستساغ تصحّ معه العبارة، فألفها رسالة في نحو عشر صفحات.

(٢) في ساحل البحر الأسود بلد يسمّى أوف معروف بكثرة الوعاظ، فقصد أحدهم بلدة الأستاذ واشتهر بحسن الإلقاء، وكان يقسو على الصوفية، وفي يوم أوغل في وعظه بعد الظهر، وكان الشيخ وقتئذ يناصرهم فاختلى في غرفته حتى أتمّ رسالة في الردّ عليه في نحو ٢٠ صفحة وقدمها قبيل ظهر اليوم التالي إلى الواعظ، فكأنما ألقمه الحجر وأقلع عن الكلام في الصوفية.

(٣) لابن الكمال لغز تاريخي اخترعه يذكر فيه الأسداس والأرباع ونحو ذلك كان يقول في الربع الثاني من العام الثالث من العقد الرابع من الثلث الثالث، وهكذا، ورسالة الأستاذ هي حل لذلك اللغز ببيان ووضع جداول لشرح المقصود.

٦ ـ ترويض القريحة بموازين الفكر الصحيحة في المنطق[١]، مخطوط.

٧ ـ قرة النواظر في آداب المناظر[٢]، مخطوط.

٨ ـ النظم العتيد في توسل المُريد[٣]، طبع بآخر تاليه في ٦ صفحات.

٩ ـ إرغام المريد في شرح النظم العتيد لتوسّل المُريد[٤]، طبع في الأستانة سنة ١٣٢٨ في ١١٤ صفحة غير الفهرس والتصويبات.

١٠ ـ إصعاد الراقي على المراقي[٥]، مخطوط.

١١ ـ النقد الطامي على العقد النامي على شرح الجامي[٦]، مخطوط.

١٢ ـ الفوائد الكافية في العروض والقافية[٧]، طبع وليس عليه اسم المؤلف.

١٣ ـ تدريب الوصيف على قواعد التصريف، مخطوط.

١٤ ـ تدريب الطلّاب على قواعد الإعراب، مخطوط.

١٥ ـ حنين المتفجع وأنين المتوجع قصيدة في ويلات الحرب العظمى الأولى طبعت.

١٦ ـ إبداء وجوه التعدّي في كامل ابن عدي، مخطوط.

١٧ ـ نقد كتاب الضعفاء للعقيلي، مخطوط.

١٨ ـ التعقب الحثيث لما ينفيه ابن تيمية من الحديث[٨]، مخطوط.

١٩ ـ البحوث الوفية في مفردات ابن تيمية، مخطوط.

٢٠ ـ الروض الناضر الوردي في ترجمة الإمام الرباني السرهندي المتوفّى سنة ١٠٣٤، ألّفه بقسطموني وهو الكتاب الوحيد الذي ألّفه باللغة التركية، مخطوط.

---

(١) نشر اسم هذا الكتاب في ترجمة الأستاذ في تأنيب الخطيب (بمناهج) بدل (بموازين) كما أملى عليّ، ولما سألته عن الصحيح، قال: إنه لا يستطيع الجزم بذلك الآن، وإنما كل ما يذكره أنه ترجمة كتاب معيار سداد الذي ألّفه بالتركية الوزير جودت باشا في المنطق.

(٢) هو ترجمة كتاب آداب سداد الذي ألّفه بالتركية جودت باشا أيضًا في المناظرة.

(٣) ألّفه سنة ١٣١٨ وهو في ٣٤ بيتاً. (٤) ألّفه سنة ١٣٢٠.

(٥) يتضمن تخريج أحاديث مراقي الفلاح ومواضع الإشكال في الكتاب المذكور.

(٦) للشيخ محمد رحمي الأكيني من علماء الأستانة (العقد النامي) في مجلد في التعليق على الفوائد الضيائية شرح الكافية لعبد الرحمٰن الجامي نقده الأستاذ وسمّى نقده (النقد الطامي) في النحو.

(٧) هكذا أملى عليّ (الكافية) ولكن جاءت الكلمة في آخر الاستبصار (ص٣٧) (الوافية).

(٨) تعقبه فيما نفاه في كتابه منهاج السنة من ورود أحاديث في بعض المواضع مغالطة مع ورود أحاديث فيها.

٢١ ـ المدخل العام لعلوم القرآن مخطوط في مجلدين ألّفه بالآستانة وهو أهمّ مؤلفاته مطلقًا لما فيه من التقصّي والمقارنة والبحث، سواء من ناحية الموازنة بين المفسّرين بالرواية، والمفسّرين بالدراية، ومسالكهم وفيما يتعلق بجمع القرآن في أدواره الثلاثة (النبيّ عليه الصلاة والسلام ـ وأبي بكر ـ وعثمان رضي الله عنهما)، وما يتعلق برسم القرآن وقراءاته الأربع عشرة وطبقات قرّائه والإلمام العام بما ألّف في القراءة والرسم وتراجم المفسّرين وذلك على توالي القرون، ولم يكن الشيخ يأسف على شيء أسفه على ضياع هذا الكتاب الذي لا يدري مآله، ولعلّ الله يسهل العثور عليه، فقد أخبرني الأستاذ محمد سامي الخانجي أن كتب الشيخ التي كان يملكها ظهرت أخيرًا في الآستانة بعد انقضاء ثلاثين سنة على اختفائها عقب هجرته، مما يدلّ على أنها كانت محفوظة، ولعلّ المدخل يظهر يومًا. ويلاحظ: أن ما ذكر ألّف بعضه بالآستانة والبعض بدوزجه، أثناء العطلة المدرسية والبعض بقسطموني.

* * *

القسم الثاني

١ ـ رفع الريبة عن تخبّطات ابن قتيبة[١]، مخطوط.

٢ ـ صفعات البرهان على صفحات العدوان[٢]، طُبع في دمشق بمطبعة الترقّي سنة ١٣٤٨ في ٥٤ صفحة.

٣ ـ الإشفاق على أحكام الطلاق[٣]، طُبع في مطبعة مجلة الإسلام في ١٠٤ صفحة.

٤ ـ بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني، طُبع ضمن الرسائل النادرة التي كان يطبعها الخانجي سنة ١٣٥٥ في ٧٢ صفحة غير الفهارس والتصويبات.

٥ ـ التحرير الوجيز فيما يبتغيه المستجيز[٤]، طُبع بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٠ في ٤٧ صفحة.

(١) ردّ به على ابن قتيبة في مؤلفه مختلف الحديث الذي وقع فيه في التشبيه والطعن في أبي حنيفة والنقل عن كتب أهل الكتاب واصفًا إيّاها بالصحة؛ كقوله: التوراة الصحيحة والإنجيل، ألّفه أوائل مجيئه مصر.

(٢) نقض به ما كتبه السيد محب الدين الخطيب في مجلة الزهراء.

(٣) ردّ به على نظام الطلاق للشيخ أحمد شاكر.

(٤) وهو ثبته ذكر فيه أسانيده وشيوخه وشيوخهم وترجم لكثير منهم وفيه على صغره فوائد جمّة.

٦ ـ تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب[١]، طُبع سنة ١٣٦١ في ٢٠٠ صفحة غير مقدمة حافلة في ترجمة الأستاذ.

٧ ـ إحقاق الحقّ بإبطال الباطل في مغيث الخلق[٢]، طبع بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٠ في ٦٦ صفحة.

٨ ـ أقوم المسالك في بحث رواية مالك عن أبي حنيفة ورواية أبي حنيفة عن مالك، طُبع في آخر إحقاق الحق في الصفحات ٦٧ ـ ٧٢.

٩ ـ تذهيب التاج اللّجيني في ترجمة البدر العيني المتوفّى سنة ٨٥٥ لخّصها طابع شرحه للبخاري وطبعها بأوّله.

١٠ ـ الاهتمام بترجمة ابن الهمام، المتوفّى سنة ٨٦١ لم يطبع.

١١ ـ عتب المغترّين بدجاجلة المعمرين، مخطوط.

١٢ ـ تحذير الخلف من مخازي أدعياء السلف، مخطوط.

١٣ ـ قطرات الغيث من حياة اللّيث المتوفّى سنة ١٧٥، مخطوط.

١٤ ـ الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي المتوفّى سنة ٣٢١ طبع بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٨ في ٤٣ صفحة.

١٥ ـ فصل المقال في بحث الأوعال ثم سمّاه فصل المقال في تمحيص أحدوثة الأوعال[٣]، مخطوط.

١٦ ـ البحوث السنية عن بعض رجال أسانيد الطريقة الخلوتية[٤]، مخطوط.

١٧ ـ نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام، مطبعة أمين عبد الرحمٰن ١٢٦٢ في ٦٧ صفحة غير التصويبات.

---

(١) ردّ به على مفتريات الخطيب البغدادي في الجزء الثالث عشر من تاريخ بغداد عند ترجمته إمامنا أبا حنيفة مع تذييل في الرد على ما جاء في حقّ أبي يوسف ومحمد بن الحسن، والحسن بن زياد اللؤلؤيّ.

(٢) ردّ به على مطاعن إمام الحرمين في مؤلفه مغيث الخلق التي افترى فيها على الأحناف. (١١ و١٢) ملخصهما دحض المزاعم المنتشرة بين بعض أرباب الأثبات بخصوص معمرين أعمارًا وهمية تبلغ المئات من السنين واستعارهما منه الأيوبي بالشام في رحلته الثانية وبقيا عنده.

(٣) يتضمن الكلام على الحديث الخرافي القائل بأن حملة العرش أوعال، وكانت قامت له ضجة في مصر منذ نحو ١٢ سنة.

(٤) ألّفه ربيع الآخر سنة ١٣٦٢ بإشارة الشيخ عبد الخالق الشبراوي المتوفّى في سنة ١٣٦٦، وترجم فيه لثلاثة عشر شيخًا خلوتيًا في ١٠ صفحات كبيرة، وعندي الأصل الذي بخطّ المؤلف ونسخت له صورة أرسلتها إليه.

١٨ ـ نبراس المهتدي في اجتلاء أنباء العارف دمرداش المحمدي المتوفَّى سنة ٩٢٩، مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٤ في ٣١ صفحة.

١٩ ـ النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة[1]، مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٥ في ٢٧٣ صفحة.

٢٠ ـ رفع الاشتباه عن مسألتي كشف الرؤوس ولبس النعال في الصلاة، طبع سنة ١٣٩٦ في ٢٤ صفحة.

٢١ ـ ترجمة العلّامة محمد منيب العنتابي[2]، المتوفَّى ١٢٣٨، مخطوطة.

٢٢ ـ من عِبَر التاريخ[3]، طبع سنة ١٣٦٧ في ٣٢ صفحة، نشره السيد عزّت العطار.

٢٣ ـ حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، المتوفَّى سنة ١٨٢، مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٨ في ١٠٣ صفحة.

٢٤ ـ لمحات النظر في سيرة الإمام زفر، المتوفَّى سنة ١٥٨، مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٨ في ٣٠ صفحة.

٢٥ ـ الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد، المتوفَّى سنة ٢٠٤ وصاحبه محمد بن شجاع المتوفَّى سنة ٢٦٦، مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٨ في ٧٠ صفحة.

٢٦ ـ الترحيب بنقد التأنيب[4]، نشرته مكتبة الخانجي سنة ١٣٦٩ في ٥٢ صفحة.

٢٧ ـ محقّ التقوّل في مسألة التوسّل[5]، مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٩ في ١٨ صفحة.

٢٨ ـ تعطير الأنفاس بذكر سند ابن أركماس[6]، طبع ضمن مجموعة سنة ١٣٦٩ مطبعة الأنوار من ص ٩ إلى ص ١١.

٢٩ ـ الإفصاح عن حكم الإكراه في الطلاق والنكاح، طبع ضمن المجموعة السابقة من ص١٢ إلى ص١٦.

---

(١) ادّعى ابن أبي شيبة مخالفة أبي حنيفة لأحاديث صحيحة في ١٢٥ مسألة من أمّهات المسائل الاجتهادية، فقام هذا الكتاب بتمحيص أدلّة الطرفين كاشفًا عن كثير من الحقائق في تفاوت مدارك الفقهاء وأطوار الفقه الإسلامي مما له خطره عند الباحثين.

(٢) ألّفها في رمضان سنة ١٣٦٧ بناء على طلب الفقير.

(٣) تضمّنت بحث ٨ مسائل تاريخية.

(٤) رحّب فيه بالنقد الذي هدد به مؤلف طليعة التنكيل وقد مرّ ذكر ذلك.

(٥) نفى فيه الشرك المزعوم عمّن يتوسلون برسول الله ﷺ وآل بيته وهم الوسيلة الحقّة.

(٦) ألّفه بناء على طلب الأخ الفاضل الحاج إبراهيم الختني من علماء المدينة المنورة، ولم يحتفظ المؤلف بصورة، فلما استنسخت صورة من الأصل بالمدينة المنورة نقلت له صورة طبع عليها.

٣٠ ـ الاستبصار في التحدّث عن الجبر والاختيار[1]، طبع بمطبعة الأنوار في ذي القعدة سنة ١٣٦٠، وهو آخر ما نشره من مؤلفاته رضي الله عنه، ولعله آخرها تأليفًا.

فجملة مؤلفاته التي أفردها هي ٥١ مؤلفًا كما مرّ ذكره[2]، على أن هناك مؤلفات سمّاها، ولكنها طبعت ضمن الكتب التي كانت مؤلفات الأستاذ بمثابة التعاليق والحواشي لها، وأذكر من ذلك:

١ ـ لفت اللحظ إلى ما في الاختلاف في اللفظ، وهو مقدمة وتعاليق على كتاب الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهمية والمشبّهة لابن قتيبة طبعه القدسي بمطبعة السعادة بمصر في ٨٦ صفحة، بما في ذلك الفهارس سنة ١٣٤٩.

٢ ـ تبديد الظلام المخيّم من نونية ابن القيم، وهو مقدمة وتعاليق على كتاب السيف الصقيل في الردّ على ابن زفيل للسبكي الكبير، مطبعة السعادة سنة ١٣٥٦ في ١٩٢ صفحة غير الفهارس والتصويبات وكلمة الناشر.

* * *

تقدماته وتعاليقه

لأستاذنا الكوثري رضي الله عنه تقدمات وتعاليق على كثير من الكتب النافعة، وسأكتفي بالكلام على ثلاث منها، ثم أسرد أسماء الباقي نقلًا عن آخر مؤلفاته الاستبصار، حيث سردها في آخره:

١ ـ مقدمته الحافلة القيّمة على نصب الراية لأحاديث الهداية للحافظ الزيلعي، المتوفّى سنة ٧٦٢، طبع بمصر سنة ١٣٥٧ وتقع من ص١٧ إلى ص٤٩، ثم من ص٥٧ إلى ص٦٠، من الجزء الأول وتعتبر تاريخًا للفقه ومنشأ تطوّراته. فقد استهلها بكلمة عن فقه أهل العراق ثم استطرد إلى الرأي والاجتهاد، ثم تكلّم عن الاستحسان، وانتقل إلى شروط قبول الأخبار، ثم استعرض منزلة الكوفة من علوم الاجتهاد، وذكر ٣٣ حِبْرًا من أصحاب عليّ عليه السلام وابن مسعود بالكوفة، ثم انتهى إلى طريقة أبي حنيفة في التفقيه، وذكر ٩٦ حافظًا من كبار المحدثين الأحناف، وانتهى بكلمة في كتب الجرح والتعديل، والواقع أن هذه المقدمة تعتبر دستورًا جليلًا ومدخلًا مضيئًا للفقه الإسلامي.

---

(١) ردّ فيه على الشيخ مصطفى صبري التوقادي نزيل مصر، والذي كان شيخًا للإسلام بالدولة العثمانية.

(٢) جاء في ترجمته في أول طبقات ابن سعد ذكر مؤلفين هما:
١ ـ تاريخ مذاهب الفقهاء وانتشارها.
٢ ـ تاريخ الفرق وتأثيرها على المجتمع.
ولم يذكرهما المترجم لي ولذا لا أدري أين ألّفا ولا أعلم شيئًا عنهما.

٢ ـ مقدمته لكتاب المقدمات الخمس والعشرون. . . من دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي المتوفَّى سنة ٦٠٥ طبع بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٦٩، ومقدمة الأستاذ تقع من ص٣ إلى ص٢٣، وفيها عدة أبحاث نفيسة خصوصًا عن الشخصيات الإسرائيلية في تاريخ الإسلام مع استطرادات مفيدة نافعة.

٣ ـ تعليقة قيّمة على مادة (الجركس) في تعريب دائرة المعارف الإسلامية وتقع تعليقة الأستاذ في المجلد السادس ص٣٤٥ إلى ٣٥٠، أراد بها تصحيح ما ورد في الدائرة المذكورة عن الجركس، فأجاد وأفاد على عادته. أما باقي تقدماته وتعاليقه فقد ذكر في ص٣٨ من مؤلّفه الاستبصار بعد سرد أسماء مؤلفاته، ما نصّه: ومما قدم له وعلق عليه:

١ ـ الغرة المنيفة للسراج الغزنوي الهندي في تحقيق نحو مائة وسبعين مسألة ردًا على الطريقة البهائية للفخر الرازي.

٢ ـ دفع شبه التشبيه لابن الجوزي.

٣ ـ رسالة أبي داود السجستاني في وصف سننه.

٤ ـ مناقب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن للذهبي، ومعها أيضًا تعليق الأستاذ أبي الوفاء.

٥ ـ ذيول طبقات الحفاظ للحسيني وابن فهد والسيوطي.

٦ ـ تبيين كذب المفتري في الذبّ عن الإمام الأشعري لابن عساكر.

٧ ـ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين لأبي المظفر الإسفراييني.

٨ ـ العالم والمتعلم رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة.

٩ ـ رسالة أبي حنيفة إلى البتي إمام أهل البصرة في الإرجاء.

١٠ ـ الفقه الأبسط رواية أبي مطيع.

١١ ـ الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي مع ملء الخروم من كلامه وكلام أصحابه.

١٢ ـ التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين الملطي.

١٣ ـ اللمعة في الوجود والقدر وأفعال العباد لإبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري.

١٤ ـ كشف أسرار الباطنية لمحمد بن مالك الحمادي.

١٥ ـ الروض الزاهر للبدر العيني في سيرة الملك الظاهر (ططر).

١٦ ـ الانتصار والترجيح للمذهب الصحيح لسبط ابن الجوزي.

١٧ ـ شروط الأئمة الستة لمحمد بن طاهر المقدسي والخمسة للحازمي، والتعليقات عليهما مسمّاة بالتعليقات المهمة على شروط الأئمّة.

١٨ ـ مراتب الإجماع لابن حزم ونقده لابن تيمية.

١٩ ـ النبذ في أصول المذهب الظاهري لابن حزم.

٢٠ ـ اختلاف الموطآت للدارقطني.

٢١ ـ كشف المغطّى من فضل الموطأ لابن عساكر.

٢٢ ـ العقل وفضله لابن أبي الدنيا.

٢٣ ـ الحدائق في الفلسفة العالية للبطليوسي.

٢٤ ـ حقيقة الإنسان والروح للجلال الدواني.

٢٥ ـ العقيدة النظامية لإمام الحرمين.

٢٦ ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني.

٢٧ ـ خصائص مسند أحمد لأبي موسى المديني.

٢٨ ـ المصعد الأحمد لابن الجزري.

٢٩ ـ زغل العلم للذهبي.

٣٠ ـ الأسماء والصفات للبيهقي.

ومما قدّم له وكتب فيه كلمة:

١ ـ شرح مقامة (الحور العين) لنشوان الحميري.

٢ ـ نشر الدرّ المكنون في فضائل اليمن الميمون للسيد محمد الأهدل شيخ رواق اليمن.

٣ ـ الدّرّ الفريد الجامع لمتفرّقات الأسانيد للسيد عبد الواسع اليماني.

٤ ـ بيان مذهب الباطنية وبطلانه من كتاب قواعد عقائد آل محمد لمحمد بن الحسن الديامي.

٥ ـ طبقات ابن سعد من الطبعة المصرية.

٦ ـ فتح الملهم في شرح صحيح مسلم لمولانا العلامة شبير أحمد العثماني رحمه الله.

٧ ـ ترتيب مسند الإمام الشافعي للحافظ محمد عابد السندي.

٨ ـ أحكام القرآن جمع البيهقي من نصوص الإمام الشافعي رضي الله عنه.

٩ ـ مناقب الإمام الشافعي للحافظ عبد الرحمٰن بن أبي حاتم الرازي الشافعي.

١٠ ـ ذيل الروضتين للحافظ أبي شامة.

١١ ـ فهارس البخاري لفضيلة الأستاذ الشيخ رضوان محمد رضوان.

١٢ ـ إشارات المرام لكمال الدين البياضي.

١٣ ـ كشف الستر عن فرضية الوتر لعبد الغني النابلسي.

١٤ ـ العالم والمتعلم لأبي بكر الورّاق الترمذي.

١٥ ـ الأعلام الشرقية للأستاذ زكي مجاهد.

١٦ ـ انتقاد المغني عن الحفظ والكتاب للأستاذ حسام الدين القدسي.

١٧ ـ النهضة الإصلاحية للأسرة الإسلامية للأستاذ الكبير مصطفى الحمامي رحمه الله.

١٨ ـ منتهى آمال الخطباء له أيضًا.

١٩ ـ براهين الكتاب والسنة للعلامة العارف بالله الشيخ سلامة العزامي.

٢٠ ـ قانون التأويل لحجّة الإسلام الغزالي.

٢١ ـ الثمرة البهية للصحابة البدرية لمحمد سالم الحفناوي.

٢٢ ـ كتاب بغداد لابن طيفور.

٢٣ ـ الروض النضير في شرح المجموع الفقهي الكبير للسياغي الصنعاني.

قلت: وأزيد على ما ذكره ما يأتي:

١ ـ منية الألمعي فيما فات من تخريج أحاديث الهداية للزيلعي، للحافظ ابن قطلوبغا، قدم له وحقّقه ونشر مذيلًا بتعليقات الحافظ قاسم بن قطلوبغا على النصف الثاني من الدراية، مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٦٩.

٢ ـ إيضاح الكلام فيما جرى للعزّ بن عبد السلام في مسألة الكلام بقلم ولده الشيخ محمد عبد اللطيف، طبعه الأستاذ من نسخته بمطبعة الأنوار سنة ١٣٧٠ وصحّحه وعلّق بأوله تعليقة.

٣ ـ الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمّة الفقهاء علق عليه لغاية ص٨٨، والكتاب طبع سنة ١٣٥٠ في ١٩٠ صفحة بما في ذلك مقدمة الناشر والفهارس.

وهناك أشياء من هذا القبيل أخفى الأستاذ فيها نفسه، أذكر منها الآتي:

١ ـ تعليقاته النفيسة على تاريخ القوقاز الذي طبع تعريبه بمطبعة عيسى الحلبي سنة ١٩٤٠م. وذكرت منسوبة إلى عالم جركسي جليل.

٢ ـ مذكرات الأمير محمد علي توفيق عرّبها وطبع التعريب في مطبعة عناني سنة ١٣٦٦ في ٥٧ صفحة، ولم يذكر فيها اسمه.

٣ ـ بيان الخطوط الجميلة المحفوظة في المتحف الذي أنشأه الأمير محمد علي في سراي منيل الروضة المطبوع بمطبعة مصر سنة ١٣٧٠ في ٣٢ صفحة.

٤ ـ بعض وثائق تاريخية من عهد ساكني الجنان إسماعيل باشا وتوفيق باشا انتقاها وأمر بترجمتها الأمير محمد عليّ، وطبعت بمطبعة عناني سنة ١٣٦٧ في ٩٣ صفحة غير التصويب، وذكر بأوّلها أنها ترجمة الأستاذ رضي الله عنه، وكان الإفصاح باسمه هنا مخالفًا لما سبق.

وإني أشكر مزيد الشكر كل من يتفضّل فيرشدني إلى ما أكون غفلت عنه من مؤلفاته خاصة، ومن تقدماته وتعاليقه عامة.

وقد عثر في أوراق المترجم رضي الله عنه على رسالة بخطّه في ١٦ صفحة اسمها (المنتقى المفيد) انتقى فيها أشياء من (العقد الفريد في علوّ الأسانيد) تأليف العلّامة سيدي الشيخ أحمد بن سليمان الأروادي المتوفّى سنة ١٢٧٥ فرغ منها المترجم في خامس جمادى الثانية سنة ١٣٥٤، وهي مخطوطة بخطّه كما ذُكر.

كما عثر على نسخة من (حنين المتفجع) طبع قسطموني سنة ١٣٣٧، وقد مرّ ذكرها ويأتي ذكر بعض أبياتها في الفصل السابع الخاص بذكر شعره ونشره بمشيئة الله تعالى. وعلى قدر ما بذلته من جهد لحصر مؤلفات أستاذنا رضي الله عنه وتعاليقه وتقدّماته، فإني أستشعر أنّ منها ما فاتني مضطرًا، وقد نبّهني السيد حسام الدين القدسي إلى أن الترجمة الموجودة في صدر الجزء الأول من فتاوى السبكي الذي طبعه سنة ١٣٥٦، والواقعة في ص١٣ ـ ١٥ هي من صنع الأستاذ رضي الله عنه، ولكنه لم يرد أن تذكر باسمه لصغرها وقلّة الجهد المبذول فيها، ولخلوّ الكتاب المطبوع من أي مجهود للأستاذ رضي الله عنه، ومن يطالع هذه الترجمة ولا سيما في أواخر ص١٤ يستشفّ منها روح الكوثري ومقدرته وعلمه وسِعَة أفقه، وأخيرًا أرجو قبول عذري في ما فاتني وتكرار شكري لمن ينبهني إليه.

❊ ❊ ❊

مقـــالاتـه

للمترجم رضي الله عنه مقالات كثيرة في فنون متشعّبة وفي كل مقالة منها من الدروس ما يفيد جماعة، وقد كان يُنشر في معظم المجلات التي تتمشى مع نواحي مقالاته على أنه اختصّ مجلة الإسلام ثم الشرق العربي بمعظم ما نشر، وقد حرص بعض فضلاء تلاميذه على جمع مقالاته ونشرها في مجلد مستقلّ رأوا أن تكون هذه الترجمة في صدره، والله المستعان. وختامًا أحبّ أن أسجل أن للمترجم عدة رسائل علمية، وهذه لا يسهل جمعها لأنها منتشرة في بقاع الأرض، حيث كان يرسل ردًّا إلى مَن يسألونه ولا أدري إذا

كان احتفظ بصورها في أوراقه. أما مراسلاته الخاصة معي فمحفوظة بفضل الله، ويأتي الكلام عليها في الفصل التالي إن شاء الله.

ويحسن التنويه بأن للأستاذ ترجمة نفيسة للسيد عزّت العطار في صدر تأنيب الخطيب، وأخرى للأستاذ السراوي في أول الطبقات الكبرى لابن سعد طبع مصر، وقد كتب لي السيد عزّت العطار بأن آخر ما كتبه شيخنا بخطّه الكريم من تقدمات للكتب تقدمة كتاب جذوة المقتبس الذي طبعه السيد عزت ونشره.

هذه هي صفحة فخار من سجل حياة مجيدة لرجل عاش يرغب عن دنياه ويرجو من الله أُخراه، رجل نقّاه الله تعالى من الخطايا كما نقّى الثوب الأبيض من الدنس، والله المسؤول أن يغسله بالماء والثلج والبرد، وأن يكرم نزله بمنّه وفضله.

❊ ❊ ❊

الفصل السادس

في أمور خاصة بينه وبيني

أكتفي في هذا الفصل بذكر بعض ما قرأته على الأستاذ رضي الله عنه مما يكون في بيانه فائدة عامة ـ كما أشير إلى بعض ما جاء في مراسلاته مما يناسب ذلك.

فمما قرأته عليه: كتاب منار الأنوار في أصول الأحناف لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي المتوفَّى سنة ٧٠١، نسخة مخطوطة سنة ٩٠٤، ذيَّلها بالإجازة بخطِّه وهي عندي برقم ١٢ أصول، وهذا بعض ما قاله الأستاذ:

أ ـ تقسيمات التربيعات التي في أول كتب الأصول من عمل أبي زيد الدبوسي من كبار فقهاء الحنفية، وممن يضرب به المثل توفِّي ببخارى سنة ٤٣٠، ومن جاؤوا بعده تابعوا على تقسيماته لسرورهم بها.

ب ـ عدم الجمع بين قطع يد السارق وضمان ما سرقه عند الأحناف أمر لو فطن له الذين يشرعون لعلموا أن مسألة قطع اليد التي يجعلونها سببًا لتنكبهم الشرع وانكبابهم على القانون الفرنسي ليس جزافًا، وإنما هي مع ضماناتها الشرعية لازمة، وقليل بل نادر من لا يفتدي يده بردِّ ما سرق.

ج ـ عدم ضمان المنافع يخالفه الأستاذ، ويرى وجوب دفع إيجار.

د ـ عند الكلام على القسم الأول من أقسام السُّنَّة جملة (وهو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر)، قال الأستاذ: كحديث: «**إنما الأعمال بالنيات**».

هـ ـ عند ذكر جملة (وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك إلا موصولًا)، قال الأستاذ: هذا هذيان وليس برأي فقهي، فلا داعي إلى الوصل.

و ـ عند جملة: (والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى الجميع كالشرط عند الشافعي رحمه الله. وعندنا إلى ما يليه)، قال الأستاذ مثل قوله تعالى في سورة النور: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور: الآيتان ٤، ٥]، فالاستثناء يزيل الفسق، ولكنه لا يزيل عدم قبول الشهادة عندنا؛ خلافًا للشافعي.

ز ـ عند الكلام على حديث معاذ رضي الله عنه، قال الأستاذ: إنه يرى صحة حديث معاذ وله في ذلك تعليق على كتاب النبذ لابن حزم الذي طبعه السيد عزّت العطار.

ح ـ عند الكلام على البتيراء، قال: إنها الركعة الواحدة، وفي الحديث أنه نهى عن البتيراء.

ومما قرأته عليه قصيدة البردة المباركة. . . ليلة الجمعة ٢٨ من شهر رمضان سنة ١٣٥٨ ثمان وخمسين، وعند الوصول إلى الفصل الأخير قال بأنه يفضّل تجلّى بالجيم في البيت:

وَلَنْ يَضِيقَ رَسُولَ اللهِ جَاهُكَ بِي إِذَا الكَرِيمُ تَجَلَّى بِاسْمِ مُنْتَقِمِ

وذلك لأنّ الانتقام لا يكون حلية، ولكنه من تجلّيات الحق سبحانه وتعالى لإقامة العدل وتنفيذ القصاص، وكتب الإجازة بخطّه الشريف وبسند فيه هبة الله البعلي المتوفّى سنة ١٢٢٤، ومحدّث الشام صالح الجنيني المتوفّى سنة ١١٧٠، وعبد الغني النابلسي المتوفّى سنة ١١٤٣، ونجم الدين الغزي المتوفّى سنة ١٠٦١، والذي كان يتعسّر عليه الطواف عند حجّته الأخيرة من انكباب الناس عليه لاستجازته، ووالده بدر الدين الغزي المتوفّى سنة ٩٨٤، والقاضي زكريا الأنصاري المتوفّى سنة ٩٢٦ وغيرهم، أفيعقل أن هٰؤلاء العلماء الأعلام كلّهم أشركوا من أجل سواد عيني ابن عبد الوهاب النجدي. وهل لأنه لم يفهم روائع المعاني التي في البردة نرمي عقولنا ونسب سلفنا المنصف ونطيع النجدي المتعسّف. وماذا في قول البوصيري:

يَا أَكْرَمَ الخَلْقِ مَا لِي مَنْ أَلُوذُ بِهِ سِوَاكَ عِنْدَ حُلُولِ الحَادِثِ العَمِمِ

وأيّ شرك في هذا البيت المترع باليقين والإيمان. إن البوصيري يتكلم عن يوم القيامة، وحديث الشفاعة الطويل المتواتر الذي اتّفق عليه البخاري ومسلم صريح في أن الناس يموجون يوم القيامة ويتردّدون على الأنبياء رجاء الشفاعة، وأن كل نبي يقول: لست لها، فإذا جاؤوا النبيّ ﷺ يقول: أنا لها، ويحمد ربّه ويسأله ساجدًا فيحدّ له حدًّا فيخرجهم من النار ويدخلهم الجنّة، وهكذا عدة مرات حتى لا يبقى في النار إلّا من وجب عليه الخلود، وينجو كل مؤمن. والبوصيري لم يقل غير ما جاء في الحديث، وجملة: يا أكرم الخلق فيها إشارة لمن يتدبّر إلى الاعتراف بخالق هٰؤلاء الخلق، وكلمة سواك في البيت مرجعها الأنبياء الذين يعتذرون من عدم الشفاعة يومئذٍ بنصّ الحديث. والتوجّه إلى النبيّ ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: الآية ٦٤]، فجعل توبته ورحمته متعلّقتين بالتوجه إلى الرسول ﷺ واستغفاره للمتوجهين، فإن قيل: إن ذلك في حياته تمشينا مع القائل وتركنا جانبًا حياة النبيّ ﷺ في قبره التي نوقن بها، وقلنا للمعترض: هل تنكر حياة النبيّ ﷺ يوم القيامة، وأنه سيكون في وسطنا كما كان بين صحابته يوم نزلت آية سورة النساء؟ فأين خطأ البوصيري إذًا؟ ومقام النبيّ ﷺ الذي يوجب على المسلم أن

يسلم عليه بصيغة المخاطب الحاضر في كل جلسة عقب ركعتي الصلاة ـ والمرء بين يدي الله تعالى ـ هذا المقام لا يتعرض له بسوء إلّا من ضاق عقله أو ضاع عدله.

فالبوصيري مؤمن ورميه بالشرك بلاء يوقع قائليه في مآزق تجعلهم يهتمون بسفساف الكلام ويغفلون عن المصائب والكلام التي ستنتهي بتسليم آخر معاقل الإسلام إلى الكفار باسم الاتّجار وما هو إلا نوع من أنواع الاستعمار والاشتغال بدرء هذا البلاء أولى من المهاترة والإسفاف، ولكن أين الإنصاف!

ومما قرأته عليه أيضًا متن القدّوري، وهو كتاب مبارك تواتر عند الأحناف أنه إذا قرىء على شيخ صالح كان سببًا لتيسير الرّزق ولمّا لم أجد أصلح من الأستاذ بمصر، وذلك لأني لم أكن عرفت يومئذ الأخ الصالح السيد محمد إبراهيم أبي العيون شيخ معهد المنيا حالًا فقد قرأته عليه سنة ١٣٥٩، ودعى لي في ختامه وكتب الإجازة بخطّه، فيسّر الله تعالى رزقي تيسيرًا لم يكن على بالي من حلّ مبارك لا شبهة فيه ولا ريبة، فللّه الحمد والشكر والمنّة.

والكتب التي قرأتها على الأستاذ كثيرة، وكنت أحرص دائمًا على أن يكتب الإجازة في آخرها بخطّه وسردها يطيل الترجمة.

وقد كتب الأستاذ نقدًا بخطّه لمؤلفي إزالة الشبهات يوجد في آخر الكتاب المذكور.

كما أجازني بعدّة إجازات منها ما لم يدخل في ثبته (التحرير الوجيز) وكلها بخطّه الجميل المبارك.

وقد كتب بعض فوائد وتصحيحات بخطّه على نسخة الفقه الأكبر المنسوخة عن مكتبة شيخ الإسلام بالمدينة المنورة، وقد جلّدت تصحيحات الأستاذ مع فوائد أرسلها الشيخ عبد القادر الشلبي الطرابلسي المتوفّى سنة ١٣٦٩ من المدينة المنورة بآخر النسخة المذكورة المحفوظة عندي برقم ٧٥ توحيد.

ومن أعزّ ما أعتزّ به مجموعة مراسلاتنا، وقد بلغ عددها ٢٥٩ من ذلك ١٥٠ صادرة عني، و١٠٩ واردة من الأستاذ ويوجد بعض خطابات برقم مكرّر لخطاب سابق تعلق المكرر به وجميع مراسلات الأستاذ جليلة مفيدة، وأكتفي هنا بالكلام على خمسة أشياء هي ضمن ما ورد في خمسة خطابات منها:

ففي الخطاب رقم ١٧ المؤرخ ٢٦ من رجب سنة ١٣٥٨، قال: وأما حديث ردّ الشمس فهو صحيح باعتبار الصناعة وحكمة حكم أخبار الآحاد الصحيحة، ولست ممن يجعل لقدرة الله حدًا، انتهى. قلت: والفقير يؤمن به أيضًا ويرثي لحضرات الذين يتشكّكون فيه وفي انشقاق القمر لتعارض ذلك مع نواميس الطبيعة؛ لأن الاشتغال

بالجاذبية وجعلها مما يعارض قدرة الله يؤدي إلى مذاهب النشوء والارتقاء والتطوّر وردّ الإنسان إلى قرد، وردّ القرد إلى سمكة، وردّ السمكة إلى ما تتّسع له عقولهم الفاسدة وعلومهم الجاحدة، والله الذي خلق الكون على ما يشاء وأجرى الكواكب كما يشاء قدير على أن يردّ الشمس ثم يعيدها، وعلى أن يشقّ القمر ثم يعيده دون أن يتأثر شيء من نظام الكون؛ لأن الكون لا يقوم بنفسه وإنما هو قائم بالله الفعّال لما يريد.

وفي الخطاب رقم ٤٤ المؤرخ من جمادى الآخرة سنة ١٣٦١ أن الإنارة في طرق حديث الزيارة لابن حجر هي في حديث زر غبا، وليست في زيارة قبر المصطفى ﷺ كما ظنّ الكتاني.

وفي الكتاب رقم ١٤١ المؤرخ ٧ من ربيع الآخر سنة ١٣٦٥ أن الكتاب الذي طبعه الشيخ راغب الطباخ الحلبي المتوفّى سنة ١٣٧٠ باسم الإفصاح هو في الحقيقة كتاب الإشراف على مذاهب الأئمّة الأشراف الذي هو قطعة من الإفصاح.

وفي الكتاب رقم ٢٠٢ المؤرخ ١٥ من ذي الحجّة سنة ١٣٦٧ شرح معنى أرطغرل، وأن أر بفتح الهمزة وسكون الراء الذكر والرجل، وأن طغرل بضم الطاء المهملة وسكون الغين المعجمة وضمّ الراء وسكون اللام هو الصقر، وأن كلمة الطغراء مأخوذة من هذا لأنها على رسم صقر مفتوح الجناحين. اهـ. قلت: وهذه فائدة هامة، فإن أحد أساتذة الجامعة نشر في هذه السنة سنة ١٣٧٢ كتابًا ذكر فيه نقلًا عن أحد الأجانب أن للطغراء قصة طريفة تفسر نشأتها، فقد اضطرّ السلطان مراد الأول العثماني إلى أن يعقد معاهدة مع أحد أعدائه وكتبت المعاهدة وقرئت عليه ثم قدمت له لكي يوقّع عليها، ولما كان أميًّا لا يعرف القراءة ولا الكتابة فقد دهن يده اليسرى بالحبر ثم طوى إبهامه ومدّ أصابعه الثلاثة التالية إلى أعلى وترك خنصره منفرجًا قليلًا عنها، ثم ضغط بيده على المعاهدة، فإذا صورة قريبة من صورة الطغراء التي نعرفها قد ظهرت على الورقة وتناول كاتبه هذه الورقة وكتب في داخل الصورة اسم السلطان واسم أبيه، ثم لقب خان وعبارة عزّ نصره. والأستاذ الجامعي مشكور في نشر المصدر ومعذور في تصديقه الأجانب لأن ثقافتنا الأخيرة تكاد تكون مستمدّة منهم، ولكنه معذول لعدم رد هذه الفرية الصادرة عن قلب مغيظ من السلطان مراد الذي كان هو وأسلافه وبعض من خلفوه قذى في عين كل أوروبي، وهذه العبارة مردودة من أربعة أوجه:

الأول: أنه كان يكفي السلطان التوقيع بأصبع واحد، لأن أخذ البصمات لتحقيق الشخصية لم يكن عُرف بعد في تلك الأيام.

والثاني: أن السلطان مسلم، والمسلم يعاهد بيده اليمنى لا باليسرى.

والثالث: أنه كان يمكن للسلطان أن يأمر أحد أتباعه بالتوقيع نيابة عنه دون أن يلوّث يده بالمداد، كما يفعل صبيان المكاتب.

والرابع: أن الطغراء معروفة قبل ظهور العثمانيين بنحو مائتي سنة، وكان الذي يكتبها يعرف باسم الطغرائي. والطغرائي الشاعر المشهور توفي سنة ٥١٣، وأول سلطان عثماني وهو عثمان ولي الملك سنة ٦٩٩. ومراد الأول من سنة ٧٦١، وبذلك يتبيّن استحالة القصة نقلًا وعقلًا كما يتبيّن أن الطغراء أقدم من العثمانيين، وأنها كما قال الأستاذ نسبة إلى الصقر في اللغة التركية، واللغة التركية قديمة واختلاط العرب بالأتراك أقدم من ظهور العثمانيين بعدة قرون.

وفي الكتاب رقم ٢٢٣ المؤرخ ٢٤ من شعبان سنة ١٣٦٩، ذكر أن سودوب بالباء الموحدة في آخر تصحيف متوارث. وأن الصواب سودون بالنون في آخره، ومعناه: (فتى الدون)، والدون نهر معروف في شمالي مروج شمالي القوقاز، والاسم المركب علم جركسي.

وبهذا يتبيّن أن مراسلات الأستاذ كانت دائرة معارف عامّة فيها من كل بحر قطرة، وأنه كان كالنحلة تجمع رحيق الزهور المختلفة. ثم تخرجه عسلًا حلوًا فيه شفاء للناس، وكما أن النحلة يؤذيها الزنبور، فكذلك لم يسلم الأستاذ من زنابير البشر. وفي البشر من هم كالزنابير لا يعملون شيئًا ولا يفيدون أحدًا ويعتدون على العاملين النافعين، وقد تفضّل رضي الله عنه فكتب تقريظًا نافعًا جامعًا نقد فيه مؤلّفي إزالة الشبهات، وهذا التقريظ مطبوع بنصه في آخر مؤلفي المذكور.

وكنت ـ مع إجلالي التام للأستاذ ـ أخالفه في أشياء، وكان رضي الله عنه لا يغضب من ذلك ولا تبرأ مني، لأنه كان يحب أن يعتقد الإنسان ما يقتنع به ما دام الأمر لا يمسّ أصول الإسلام المعروفة.

ولا بأس بأن أذكر هنا بعض ما خالفت فيه شيخي الجليل رضي الله عنه وأرضاه: فأولًا مخالفاتي للمذهب الحنفي، ومنها:

١ ـ اعتقادي نجاة أبي طالب رضي الله عنه، ولي في ذلك مؤلف خاص سهّل الله تعالى إتمامه.

٢ ـ اعتقادي أفضلية سيدنا عليّ عليه السلام على سيّدنا أبي بكر رضي الله عنه، ولي في ذلك (القول الجلي)، وقد سبقني بعض الحنفية إلى ذلك. وحسبك قوله: ويجوز إمامة المفضول مع وجود الفاضل إلى آخر ذلك البحث المشهور، وليس هنا مقامه.

٣ ـ حرصي على صوم الأيام الستة من شوال متتالية مبتدئة باليوم التالي لعيد الفطر، مع أن الراجح في المذهب صومها متفرّقة ودليلي في حرصي أنّ الحديث ورد بلفظ: «من

صام رمضان وأتبعه ستًا من شوال»، والإتباع مفهومه التوالي لا التفرّق؛ كما أن خيفة توهم أن تظن مما فرض أمر أنزه نفسي عنه، فالعوام قبل الخواص يعلمون أن الله تعالى لم يفرض إلّا صوم شهر رمضان.

٤ ـ مخالفتي المذاهب الأربعة في الحامل المتوفّى عنها زوجها، فإنهم يقولون بأقرب الأجلين. والمرويّ عن عليّ عليه السلام وابن عباس رضي الله عنهما أبعد الأجلين، وهو الوجه؛ فإن الحامل التي يموت زوجها ظهرًا وتلد عصرًا يصح لها على الرأي الأول أن تتزوج ولا يزال جثمان زوجها مسجّى على سريره لمّا يدفن بعد. أما على الرأي الثاني، فإنها تنتظر أربعة أشهر وعشرًا ومن الحتم انتظار الزوجة حتى تضع وقتئذ، فلا ضرر عليها أن تنتظر بعد المولد إلى استيفاء أجل الحداد مراعاةً لحرمة الزوجية وروابطها المقدّسة.

هذه بعض المسائل التي أخالف بها مذهبي، وجملتها ثمان مسائل مبسوطة في أول مؤلفي (أبو طالب). أما فيما عداها، فأنا حنفي عن عقيدة وبحث ماتريدي عن يقين وفحص، والحمد لله ربّ العالمين.

وثانيًا: كان رضي الله عنه يقطع بفساد نسب الفاطميين والذي أراه أن ذلك محتمل، كما أن صحة نسبهم محتملة أيضًا، والطعن في الأنساب بلاء قديم. وزوال الفاطميين وقت أن كان أعداؤهم العباسيون لا يزالون ملوكًا مكن لمن يشاء أن ينشر الطعن ويكتب المحاضر، وإلّا فكيف ترمى الأمّة التي حكمها الفاطميون بالخضوع إلى يهودي زنيم، وهي تتكون وقتئذ من مصر والشام والحجاز واليمن والمغرب، فذاك بعض ما خالفته فيه.

وأختم هذا الفصل بقولي: إنه كان رضي الله عنه يرى الإسلام من وجهته الصحيحة، ولما سألته: أيجب عليّ العشر بينما أرضي خراجية ولا يجمع بينهما في المذاهب والخراج هو الضريبة التي نؤديها للدولة باسم الأموال على الأرض الزراعية، والعشر هو ما يجب على الزرع. أجابني بقوله: اعتبر الخراج زكاة وتصدّق بالعشر مدّخرًا إياه عند الله، فنحن في وقت قست فيه القلوب ومعاونة الفقير مجلبة للبركة محفظة للرزق. والعاقل يدّخر من ماله لما يتوقعه من عسر محتمل مقبل، فكن عاقلًا وادّخر عند الله تعالى ما تضمن حفظه ومضاعفته وما تجده في وقت أنت أحوج ما تكون فيه إليه ـ وهي كلمات طاهرة نقيّة ـ صادرة عن نفس مطمئنة تقيّة.

❊ ❊ ❊

الفصل السابع

بيان بعض شيوخه
وبعض مأثور كلامه من منظوم ومنثور

ذكر أستاذنا رضي الله عنه وشيوخه وترجم لهم في ثبته التحرير الوجيز فيما يبتغيه المستجيز، مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٠ بالقاهرة، وأكتفي هنا بنقل ترجمة خمسة من شيوخه مع ترك الاستطرادات والاقتصار على ترجمة كل شيخ منهم.

فأولهم: والده الشيخ حسن بن علي الكوثري المولود في قوقاسية سنة ١٢٤٥، وتلقّى العلم هناك من الشيخ سليمان الأزهري المقرىء المتوفّى شهيداً سنة ١٢٧٧، والشيخ موسى الصوبوصي المتوفّى سنة ١٢٧٦، والشيخ موسى الحناشي المتوفّى سنة ١٣٠٠، والشيخ حسن الصحجي المتوفّى سنة ١٢٩٥، تلميذ الشيخ شامل المجاهد الجركسي المشهور المتوفّى بالمدينة المنورة سنة ١٢٨٧، ثم هاجر المترجم إلى البلاد العثمانية مع طلبته سنة ١٢٨٠، وبنى قرية جنوبي دوزجه بنحو ثلاثة أميال وتدعى باسمه إلى اليوم، وبنى بها أيضًا مدرسة كثيرة الغرف لطلبة العلم سنة ١٢٨٤.

واجتمع فيها الطلبة، فاستمرّ على تدريسهم إلى أن بنى أشراف مركز دوزجه مدرسة في جنب الجامع الجديد بها فطلبوه ليدرّس بها، فانتقل من القرية إلى دوزجه سنة ١٣٠٣ فاشتغل بتدريس الطلبة بها، إلى أن بنى خانقاها جانب المدرسة، فانتقل إليه متخلّيًا عن شؤون المدرسة لأنجب تلاميذه، وتفرّغ المترجم لإقراء الفقه والحديث وإرشاد السالكين.

ومن شيوخ المترجم أيضًا الشيخ دولت المتوفّى سنة ١٢٨٤، والشيخ موسى الأسترخاني المكي المتوفّى سنة ١٣٠٢ صاحب عبد الله الأرزنجاني المكي تلميذ مولانا خالد البغدادي اجتمع به سنة ١٢٨٧ في موسم الحج وبقي عنده مدّة. ومن مشايخ المترجم أيضاً الشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانوي المولود سنة ١٢٢٧، والمتوفّى سنة ١٣١١ وهو عمدة المترجم، وكانت للمترجم رضي الله عنه يد بيضاء في الفقه والحديث، وقد أقرأ أمّهات كتب الفقه مرات ومراموز الأحاديث مرات، وكان له شغف عظيم بصحيح البخاري، يختمه مطالعة مع شرحي ابن حجر والبدر العيني، ثم يعيده وهكذا. وقد تلقّى شيخنا من المترجم الفقه والحديث وغيرهما، وأجازه بمروياته عامة، ومنها دعاء الفرج المبارك المسلسل بقول رواته: (كتبته وها هو في جيبي)، توفي بدوزجه وشيخنا في بلاد

الغربة مهاجرًا، وذلك يوم الأربعاء ١٢ من ربيع الآخر سنة ١٣٤٥ عن مائة سنة رضي الله عنه.

وثانيهم: الشيخ إبراهيم حقي الأكيني، كان آية في الذكاء، وحسن الإلقاء، ولم يرَ شيخنا مثله في ذلك بين من أدرك من أهل طبقته، وكانت له يد بيضاء في علوم القراءة والأدب العربي، وكان بارعًا في الأصلين والمنطق والحكمة والفقه. تخرّج في العلوم على الشيخ أحمد شاكر المتوفّى سنة ١٣١٥، وهو عمدته فيها، وقد تخرج عليه نحو مائتي عالم في الطبقة الأولى. وكان شيخنا يلازمه في الطبقة الثانية في عدد لا يقل عن ذلك، إلى أن مرض في شعبان واستمرّ مريضًا حتى موته يوم السبت ٢٧ من شوال سنة ١٣١٨ عن ٥٧ سنة، وهو عمدة شيخنا ويمينه في العلوم من صرف ونحو وبلاغة وأدب وفقه وأصول وتوحيد ومصطلح وتفسير وحديث ومنطق وآداب وحكمة إلى غير ذلك مما كان يدرس في الآستانة وقتئذ، رضي الله عنه.

وثالثهم: هو الشيخ علي زين العابدين الألصوني المولود سنة ١٢٦٨ في ألاصونيا حيث تعلّم مبادىء العلوم في بلده، ثم رحل إلى إستامبول فحضر درس العلّامة رجب الأرناؤطي، ولما توفي سنة ١٢٨٩ انتقل إلى درس الشيخ أحمد شاكر وبه تخرّج في العلوم، وأخذ الحديث عن الشيخ حسن القسطموني. وتلقّى برهان الكلنبوي وغيره من المحقّق الشهير عبد الكريم النادر الألبصاني المتوفّى سنة ١٣٠٠ ودرّس العلوم في جامع الفاتح.

وتخرج عنده طبقتان من أهل العلم الأولى نحو مائة عالم، والثانية نحو مائة وأربعين عالمًا، وكان آية في الورع، حتى إنه بعد أن أتمّ التدريس في الطبقة الثانية تخلّى عن مرتّبه لبيت مال المسلمين مرتئيًا أنه لم يعد يستطيع التدريس، فلم يبق وجه لصلته من بيت المال، فطار هذا الخبر كل مطار، فكثر الزوّار، فتوهّم متوهمون مؤامرة سياسية في المتردّدين إليه، فأصابه بعض أذى إلى أن أذاع بين محبّيه ألّا يزوروه فامتنع من مقابلة الزوّار لهذا العذر إلى الانقلاب الدستوري في الدولة العثمانية سنة ١٣٢٦. ولمّا أُحيل أمر إصلاح المعاهد الدينية إلى العلّامة محمد خالص الشرواني المتوفّى سنة ١٣٣١ بتعيينه وكيلًا للدرس. اختار المترجم في عداد من اختارهم لمجلس الوكالة فقبل بعد إلحاح شديد، وعاد إلى ساحة التوظيف بالحكومة. وفي سنة ١٣٢٩، عيّن وكيلًا للدرس. ومن نصائحه لشيخنا عندما تخرج عليه: (إن الدرهم لا يدخل محلًا إلا ويخرج منه الإخلاص).

ولما توفّي الشيخ إبراهيم الأكيني انتقل الأستاذ بوصية منه إلى الألصوني حيث أكمل عليه العلوم، ونعته بأنه قدوته ومساعده وشيخه وملاذه. توفي المترجم يوم الجمعة ١٨

صفر الخير سنة ١٣٣٦ ودفن بعد ظهر السبت في مقبرة السلطان محمد الفاتح رضي الله عنهما.

ورابعهم: الشيخ حسن القسطموني المولود في بلدة طاطاي سنة ١٢٤٠، تخرج في العلوم على العلّامة أحمد حازم الصغير النوشهري المتوفَّى سنة ١٢٨١ حفيد أحمد حازم الكبير المتوفَّى سنة ١١٦٠، وأخذ الحديث والتصوّف عن الكمشخانوي وهو من أقدم أصحابه. وشارك شيخه في الأخذ عن السيد أحمد بن سليمان الأروادي المتوفَّى سنة ١٢٧٥ حين ما ورد الآستانة سنة ١٢٦٦. وأقام بها سنتين يدرّس الحديث بآياصوفيا، كما أخذ المترجم عن الشيخ عبد الفتاح العقري أحد أوصياء مولانا خالد البغدادي دفين صالحين الشام. كان من الموفقين في الإرشاد ونشر الحديث وسمع شيخنا عليه راموز الأحاديث وغيره وأجازه سنة ١٣١٨ بما حوى ثبت شيخ المترجم وبمرويّاته عامّة. توفي يوم الخميس ٢٣ من صفر سنة ١٣٢٩، عن ٨٩ سنة ودُفن قرب شيخه الكمشخانوي في مقبرة السلطان سليمان رضي الله عنهم.

وخامسهم: الشيخ يوسف ضياء الدين التكوشي المولود سنة ١٢٤٥ في تِكْوَش بولاية سلانيك ورحل إلى الآستانة ولازم درس العلامة الحافظ السيد السيروزي. تلميذ محمد أسعد إمام زاده، ثم تخرج في العلوم على المحقّق علي الفكري بن بهرام الياقوري المتوفَّى سنة ١٢٩٣ تلميذ العلّامة سليمان الكريدي المتوفَّى سنة ١٢٦٨، وتلقى المترجم المسلسل بالأولية من الشيخ محمد بن علي التميمي المتوفَّى بالآستانة سنة ١٢٨٧، وأخذ منه المطول في سنتين. وللمترجم غير ذلك المشايخ، إلا أن الياقوري هو عمدته.

وقد سمع شيخنا من المترجم حديث الرحمة المسلسل بالأولية، وكان المترجم شيخًا طوالًا نيّر الوجه مهيبًا على سيرة السلف الصالح. ومن مناقبه أنه كان لا يخاف لومة لائم في بيان الحقّ، وذلك أن بعض المخذولين من كبار رجال المعارف في حدود سنة ١٣٢٠ رفع تقريرًا عن أن في ردّ المحتار لابن عابدين كلمة ماسّة تثير الخواطر، وهي قوله في كتاب الأشربة من قال لسلطان زماننا عادل فقد كفر، فصدر الأمر بمصادرة الكتاب، فنهض المترجم ومعه العلّامة محمد فرهاد بن عمر الريزوي المتوفَّى سنة ١٣٤٣ عن ٨٨ سنة، وكان من الشيوخ الهرمين مثله. وقابلا السلطان عبد الحميد الثاني المتوفَّى بعد خلعه سنة ١٣٣٦ رحمه الله. وقالا له ما خلاصته: إن العبارة المنسوبة إلى الكتاب موجودة تقريبًا في كل كتاب فقهي، وإن مصادرة الكتاب تدمي قلوب المخلصين ومثل هذا العرض كان يعدّ جرأة بالغة في ذلك العهد، فأمر السلطان بإعادة الكتب إلى أصحابها، ونفي ذلك الموظف الكبير صاحب التقرير إلى إحدى الولايات البعيدة على أن يكون شاويشًا خادمًا بسيطًا في البلدية. قلت: إن هذه الحسنة من السلطان الذي كان لا رادّ لأمره وقت ملكه

نزولًا على حكم عالمين جليلين تغمر في بحرها كثيرًا من سيئاته .اهـ. وتوفي التكوشي في ٢٩ من صفر سنة ١٣٣٩، ودُفن في مقبرة الفاتح رضي الله تعالى عنهما.

هذه صفحات ناصعة من سير رجال طلقوا الدنيا ورغبوا في الآخرة، طمعًا فيما عند الله تعالى من عظيم الأجر وخالد النعيم، وقد اخترت هٰؤلاء الخمسة من شيوخ الأستاذ الكثير وكلهم كان عظيمًا جليلًا يجمع بين العلم والعمل والتقوى والصلاح واقتصرت على هٰؤلاء عزوفًا عن الإطالة. والله سبحانه وتعالى ينفعنا بهم وبعلومهم التي كان لشيخنا الكوثري فضل إيصالها إلينا.

وللشيخ الكوثري كما ذكرت من قبل نظم ونثر، وطريقته في النثر يعرفها كل من طلب العلم عليه، وكثيرًا ما كنت أقرأ مقالًا يخفي فيه نفسه فأستشفّها من عباراته التي يلتزمها في نثره، وكنت أكتب له بذلك، فكان يعجب في أول الأمر ثم أخذ يسرّ بعد ذلك ـ وشعره كما قلت من قبل لا يليق بقدره خلافًا لنثره، فشعره دون المتوسّط، ولكن نثره يعدّ من أبلغ وأجود ما كتب في العربية، على الرغم من أنه لم يكن عربيًا.

فمن مأثور نثره قوله: (اللامذهبية قنطرة اللادينية)، وهو قول لو تدبّره المنصف لوجده من جوامع الكلم، فإن للشيطان تلبيسات وهو يزين للمرء الوقوع في اللّمم ولا يزال به حتى يجرئه على ارتكاب الكبائر. والمذاهب الإسلامية كلّها توصل إلى السعادة الدنيوية وإلى الجنّة في الآخرة، فهي أشبه بعدّة طرق توصل إلى مدينة، فالسالك في أي طريق منها واصل.

أمّا الذي يسير في هذا الطريق حينًا ثم يعرج إلى الآخر ثم يحاول تجربة الثالث، ثم يسعى إلى سلوك الرابع ينتهي به الأمر إلى التيه في الشعاب، وتلتوي عليه المسالك والطرق فلا يصل أبدًا. وكذلك اللامذهبية مهما تزيّنها الوساوس وتزيّف بريقها الكاذب، فإنها تؤدي إلى التهاون فالاستخفاف فالجحود؛ وذلك لأن الأئمّة المتبوعين رضوان الله عليهم التزم كل منهم من قواعد الكتاب والسنّة ما فتح الله به عليه ولهم شروطهم في النسخ ودرجات الحديث ومفهوم الحروف والإجماع والتمييز بين الصحابة وعمل أهل المدينة والقياس والاستحسان، وغير ذلك مما يعرفه أهله.

فإذا اتبع الإنسان مذهبًا، فمعنى ذلك أنه رجح أدلّته فإذا عاج إلى آخر فمعناه أنه ارتاح إلى براهينه، فإذا انتقل إلى ثالث بدأ الخلط والوسواس يعتريه. أمّا إذا أراد أن يأخذ من كل مذهب ما يوافق هواه، فقد أصبح ممن يحتكمون إلى الهوى، وهوى النفس أعظم أسباب تردّيها وإتعاسها والتشريع لا يكون عن هوى، ومن المستحيل أن تكون في خلق السلف الصالح الذين شرعوا، وأنا لا أريد التعرّض لعلماء هذا الزمن، ولا أنكر أن منهم الصالح التقي، والعامل النقي، ولكن لا يمكنني ولا يمكن سواي أن يتغافل عن انكباب

معظمهم على الدنيا وحرصهم على زخرفها وتعلّقهم بأسبابها، فإذا وجد بيننا اليوم من يُضرب ليلي القضاء فيعتذر عزوفًا عن مناصب الدنيا، أو من يمشي في المدينة المنورة حافيًا حتى لا يطأ بنعليه موضعًا وطئه النبيّ ﷺ، أو من يجلد لأنه امتنع عن مجاراة الخليفة على ما لا يعتقده في القرآن الكريم، إذا وجد أمثال هٰؤلاء قبلنا منهم أن يضعوا لنا تشريعًا موحّدًا ومذهبًا مفردًا، أمّا والحال كما نرى في كل بلاد الإسلام فلنعضّ بالنواجذ على مذاهب السلف الصالح ولا نحاول خلطها ولا مزجها، فكل مذهب منها فيه الغناء والكفاء لجميع التشريعات العصرية من غربية أو شرقية، ويزيد عليها بسموّ أصله وطهارة منبعه واستمداده من الله ورسوله، وليتمسّك كل منّا بمذهبه كما وصل إليه من سلفه الصالح، ولنعلم أن في اختلافهم من التيسير والألطاف الخفية ما يجعل الجملة الخالدة (اختلافهم رحمة) من روائع الحكم.

ومن مأثور قول الأستاذ أيضًا: (نفي الوجود بعدم الوجدان ليس بجيد)، وهذه حكمة نفيسة؛ لأن المرء قد يتعجّل فيقطع بنفي ما لا يجده وقد يتابعه سواه فيشتهر الخطأ ويكون عليه وزره. أما إذا قطع بما يعلم وتوقف فيما يجهل، فإن ذلك يكون أولى بالباحث وأعود بالنفع عليه وعلى غيره.

ومن مأثور قوله أيضًا: (والفقه صلح لكل زمان ومكان في أيام مجد الإسلام فلا يعقل ألّا يصلح لهذا الزمان الذي ظهر فيه للعيان مبلغ الخلل في أنظمة الغرب حتى أصبحت المجتمعات عرضة للانحلال من فساد تلك الأنظمة)، وذلك في مقدمة مؤلّفه الإشفاق، ثم قوله في الصفحة التالية عن مسايرة العابثين بالطلاق بتعبيد طرق لهم: (بل هذه المسايرة تزيد في فتك المرض بهم وتوجب اتّساع الخرق على الراقع وتزيل حكمة استباحة الأبضاع بكلمة الله سبحانه من حصول البركة في الحرث والنسل بإقامة كلمة بعض المتفيهقين «المتمجهدين» الذين ليس لأهوائهم قرار مقام كلمة الله جلّ جلاله في ذلك، وليس بالأمر الهيّن الخروج عما يفقهه الأئمة المتبرّعون إلى أقوال شذاذ ما صدرت تلك الأقوال منهم إلا غلطًا أو إلى آراء رجال متهمين أظناء يسعون في الأرض فسادًا؛ إذ زيّن الشيطان لهم سوء عملهم، وهذه المسايرة هي التي أدّت إلى تخلّي الفقه عن كثير من أبوابه في المحاكم بأيدي أبنائه الذين عقوه، وليس ذلك ناشئًا من عدم صلاحية الفقه لكل زمان ومكان بدون تقويض دعائمه أو قصّ خوافيه مع قوادمه) اهـ.

ومن مأثور نظمه قوله ضمن قصيدته حنين المتفجع وأنين المتوجع التي طبعها في قسطموني في ١٢ من صفر سنة ١٣٣٧، أي بعد أسبوع من الهدنة التي أنهت الحرب العالمية الأولى وعدة القصيدة ٥٥ بيتًا، وفيها يقول:

أرض مقدسة عنا قد انتزعت آياتها انتبذت فالعيش مملول

أعلامها انتكست صلبانها ارتفعت تتلى بها اليوم توراة وإنجيل
بلا (صلاح) فهل ترجى استعادتها وما الصلاح لنا في الكون مأمول

وفي البيت الثالث تورية بين الصلاح ضد الفساد، وبين اسم السلطان صلاح الدين يوسف المتوفَّى سنة ٥٨٩ ومستعيد القدس من الصليبيين في رجب سنة ٥٨٣، وليت شعري ماذا عسى شيخنا قائله وقد أصبحت الأرض المقدسة حكرًا لليهود. بعد أن طردوا منها العرب وباقي سكانها من مسلمين ونصارى، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

وقوله في مطلع قصيدته التي سمّاها النظم العتيد لتوسل المريد برجال الطريقة النقشبندية الخالدية الضيائية:

حمدًا لمن أبدع الأكوان من عدم هو الغفور لعبد عاد بالندم
ثم الصلاة على مهدي طرائقنا محمد شمس رشد ضاء في الظلم
كذا على الآل والأصحاب قاطبة هم النجوم فنستهدي بهديهم
يا رب سهّل صعابيب السلوك لنا وجد بفيض ووصل غير منفصم
بجاه أحمدنا الهادي الشفيع غدًا وذا وسيلتنا في الحلّ والحرم

وأختم هذا الفصل بقولي: إن أستاذنا رضي الله عنه بلغ قدره في بقاع الإسلام مبلغًا جليلًا، فكان العلماء ينقلون عنه في مصنفاتهم، كما فعل مولانا ظفر أحمد التهانوي[1] في كتابه إعلاء السنن؛ حيث قال في ص٥١٦ من الجزء الحادي عشر طبع الهند سنة ١٣٥٧، ما نصّه: (وبعد، فلما كان وقوع الطلاق في الحيض ووقوع الطلقات الثلاث بلفظ واحد جملة واحدة مما قد كثر فيه الشغب واعتنى بالبحث عنه كثير من أهل العلم أصحاب المعالي والرتب، وكان من أحسن ما صنف في الباب كتاب «الإشفاق على أحكام الطلاق» للعلامة محمد زاهد الكوثري المصري أطال الله بقاءه ومتّع المسلمين ببركات أنفاسه القدسية، أحببت أن أذكر هنا ما ذكره مما لم أذكره في الإعلاء ولا الحبيب في الإنقاذ). ولخّص بعد ذلك أكثر مباحث كتاب الإشفاق ونقل منه عشرات الصفحات، وقوله المصري هو على اصطلاح المحدثين في ذكر آخر موطن للمترجم، كأن يقال عن ابن منظور الإفريقي ثم المصري ـ وقد سبق أن الأستاذ الكوثري جركسي الأصل أناضولي المولد إستامبولي النشأة مصري الهجرة والوفاة ـ وقوله في آخر كلامه: ولا الحبيب في الإنقاذ يقصد حبيب أحمد الكيرانوي مؤلف الإنقاذ من الشبهات

(١) هو تلميذ حكيم الأمّة محمد أشرف علي التهانوي المتوفَّى سنة ١٣٦٢ عن مائة سنة وعن خمسمائة كتاب مطبوع وخمسمائة محاضرة مطبوعة، وهو الذي أمر تلميذه المذكور، وهو ابن أخته أيضًا بتلخيص كتاب الإشفاق كما أخبرني السيد حسام الدين القدسي.

في إنفاذ المكروه من الطلقات ضمنه صاحب إعلاء السنن في مؤلفه في الجزء الحادي عشر المذكور آنفًا[١].

والآن وقد فرغت من سرد سيرة رجل طلب العلم لله وعمل في دنياه بما يسعده في أخراه، وكان مثالًا يُحتذى في إخلاصه وتقواه، وإمامًا يقتدى في دينه وهداه، لا يسعني قبل أن أترك القلم إلا سؤال الله سبحانه وتعالى له الرحمة والرضوان وفسيح الفردوس وأعلى الجنان، وأن يجزيه عن علمه وصبره وجهاده وهجرته خيرًا، وأن يجزل لنا في فقده ثوابًا ويعظم لنا أجرًا، وأن يوفقنا لترسم خطواته والانتفاع بنفحاته والإفادة من مؤلفاته، وأن يفيض علينا من بركاته بجاه النبيّ ﷺ وسيلة كل مؤمن في الدنيا، وشفيعه في الآخرة، وإمامه إلى الجنّة. وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والحمد لله ربّ العالمين.

❊ ❊ ❊

(١) وأخبرني السيد حسام الدين القدسي أن شبير أحمد العثماني المتوفّى سنة ١٣٦٩ وضع جلّ ما في الإشفاق في مؤلفه (فتح الملهم في شرح مسلم) في باب الطلاق.

الفصل الثامن

تلامذته مرتبة أسماء من تعيه الذاكرة منهم على حروف المعجم

أرى قبل سرد بعض الأسماء التي أعرفها الإشارة إلى أن الأستاذ رضي الله عنه درّس في الآستانة وفي غيرها مدة طويلة، وأنه كان لا يشاركه أو يقاربه أحد من أهل طبقته في عدد التلاميذ الذين كانوا يحضرون حلقات دروسه حيث بلغوا المئات، وإني أشكر كل من يتفضّل منهم، فيكتب لي بأسماء من يعرف من زملائه في الحضور على الأستاذ، وعنواني (روضة خيري باشا دمونس بحيرة القطر المصري)، فلعلّي أستطيع سرد أكبر عدد منهم في طبعة مقبلة إن شاء الله تعالى.

هذا فيما يتعلق بتلامذته الذين حضروا عليه قبل هجرته.

أما الذين استجازوه فهم يبلغون المئات أيضًا، وذلك لأن ثبته «التحرير الوجيز» طبع منه ٣٠٠ نسخة ـ ولم يبق منه نسخة واحدة تحت يده ـ بل كان ينوي إعادة طبعه قبيل موته لكثرة من كانوا يستجيزونه، ويلاحظ أنه كتب إجازات كثيرة قبل طبع ثبته المذكور.

وقد أجازني بأكثر من إجازة بخطّه، كما أن الأستاذ أمين سراج نسخ لنفسه بخط يده إجازة وقّع له الأستاذ عليها، كما أفاد السيد حسام الدين القدسي؛ فمن ذلك يتبيّن أن المستجيزين زادوا على ثلاثمائة، وأظنّ أن آخر إجازة بثبته حرّرها للأستاذ فؤاد السيد عمارة بدار الكتب المصرية، وقد أرانيها وتاريخها في شهر رمضان سنة ١٣٧١، أي قبل وفاة الأستاذ رضي الله عنه بشهرين.

أما تلامذته بعد هجرته، فإن عددهم قليل، وذلك لأن الأستاذ اشتغل بعد الهجرة بالمطالعة والتعليق والتأليف ولم يتعرّض للتدريس العام، ولكنه كان لا يمتنع عن تدريس من يلجأ إليه كما حدث مع الفقير مؤلف هذه الرسالة، ومع سواه من الإخوان.

وأنا إذ أكتب أسماء بعض التلامذة الذين تيسر لي إحصاؤهم أتبع كل اسم ببيان موضع تلمذته، واسم من أخبرني به إلّا إذا كان ذلك معروفًا لديَّ بمشاهدتي، وهذه هي الأسماء:

١ ـ حاجي جمال الألصوني واعظ في إصطنبول في جامع السلطان بايزيد وهو من تلامذة الأستاذ قبل هجرته، كما أفاد القدسي.

٢ ـ السيد حسام الدين القدسي صاحب مكتبة القدسي بمصر وناشر الضوء اللامع في ١٢ جزءًا، ومجمع الزوائد في عشرة أجزاء، وشذرات الذهب في ٨ أجزاء، عرفه الأستاذ في رحلته إلى الشام بعد هجرته، وتتلمذ عليه وأفاد منه، ونشر بإشارته كثيرًا من الكتب النافعة، وقد اهتمّ بعد موت الأستاذ للقيام بجمع مقالاته والمشاركة في نشرها وهو الذي جمع لي بعض أسماء تلامذته.

٣ ـ الشيخ حسين بن إسماعيل أطاي بكلية الشريعة ببغداد تتلمذ للأستاذ بعد هجرته، كما أفاده القدسي.

٤ ـ البرنس حسين خير الدين ابن بنت السلطان عبد العزيز العثماني المتوفَّى سنة ١٢٩٣ ـ كان من تلامذة الأستاذ قبل هجرته ـ ورأيته بمصر بمنزل الأستاذ يقرأ عليه دلائل الخيرات ليستجيزه بها حرصًا على دوام الصلة العلمية بينهما، فيكون ممن جمع بين الحسنيين، وقد جمع أيضًا بين حسن الخلق (بفتح الخاء) وحسن الخُلق (بضم الخاء)، وعليه سمت العلماء وزيّهم، وهيبة الأمراء ووقارهم، وخطّه من أجمل ما رأيت.

٥ ـ الشيخ عبد الفتاح أبو غدة كان يطلب العلم بالأزهر، واشتغل بعد تخرّجه بالتدريس في بلدته حلب، رأيته أكثر من مرّة بمصر يسأل الأستاذ ويستمليه ويكتب عنه، وبلغ من شدّ تعلّقه به أن نسب نفسه إليه، فهو الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة الحنفي الكوثري، وهو من تلامذته بعد هجرته.

٦ ـ الشيخ عبد الله بن عثمان الحمصي الجركسي الأصل، وهو الذي لازم الأستاذ في أواخر أيامه حتى موته، ومن المهتمين لجمع ونشر مقالاته، وكان الأستاذ يزوره في غرفته بمدرسة محمد بك أبي الذهب في ميدان الأزهر، وهو من تلامذته بعد هجرته.

٧ ـ السيد عزّت العطار الحسيني ناشر الكتب النافعة، كان يقرأ على الأستاذ تجارب ما ينشره ونشر له من مؤلفاته تأنيب الخطيب، وهو من تلامذته بعد هجرته.

٨ ـ الشيخ علي آق صوي الواعظ في أزمير من تلامذة الأستاذ قبل هجرته، كما أفاده القدسي وزاد بأنه كان رئيس الوعّاظ ثم صار مفتيًا بأندرمة بقرب إصطنبول.

٩ ـ الشيخ محمد إبراهيم الختني ثم المدني الشهير باسم الحاج إبراهيم الختني، وهو الذي ألّف الأستاذ من أجله رسالته في ابن أركماس كما مرّ في ص٤٢. حضر مصر في أواخر أيام الأستاذ واجتمع به، وكان ممن صلّوا عليه وشيّعوه، كان شديد التعلّق بالأستاذ وتتلمذ له بالمكاتبة وهو في المدينة المنوّرة، ثم أراد الله له أن يلقاه قبل موته فلقيه بمصر كما سلف القول.

١٠ ـ الشيخ محمد إحسان بن عبد العزيز من أقدم تلامذة الأستاذ بعد هجرته كما أفاده القدسي، وهو الآن مدرّس اللغة التركية في جامعة إبراهيم بالقاهرة، وشيخ تكية

السلطان محمود في درب الجماميز ومعرب كتاب (العاهل العثماني أبو الفتح السلطان محمد الثاني فاتح القسطنطينية وحياته العدلية)، الذي طبع بمصر سنة ١٣٧٢.

١١ ـ الأستاذ محمد أمين سراج بن مصطفى في كلية الشريعة بالأزهر الشريف بمصر تركي الأصل، وهو من تلامذة الأستاذ بعد هجرته، وأجازه الأستاذ كما أفاد القدسي.

١٢ ـ الأستاذ محمد رشاد عبد المطلب بالإدارة الثقافية التابعة لجامعة الدول العربية، رأيته أكثر من مرة بمنزل الأستاذ يتلقى منه ويستفيد، وهو من تلامذته بعد هجرته.

١٣ ـ الشيخ مصطفى عاصم كان بمصر وأجازه الأستاذ، كما أفاده القدسي.

فهٰؤلاء هم تلامذة الأستاذ الذين وعتهم الذاكرة أو أُرشدت إليهم، ولم أذكر اسمي في هذا السجل لأني كرهت أن أتقدّم عليهم بحكم حروف المعجم ـ وقد سبق في هذا المؤلف ـ أكثر من مرة ـ أني تتلمذت للإمام الكوثري رضي الله عنه بعد هجرته وأفدت منه كثيرًا لمدة سنوات طويلة.

على أن الكوثري كانت له رسالة نبيلة في الحياة، هي أبقى أثرًا وأدوم خلودًا من تلامذته، وقد بيَّنها في مؤلفاته، وسيتبين للناس يوماً ما، أن الرجل كان من المجاهدين الصادقين في صمت وإخلاص ويقين، وأنه كان ينشر العلم لوجه الله، ويدافع عن الدين ابتغاء مرضاة الله.

وإذا كانت الظروف جعلت شهرة الرجل، على انتشارها في حياته، أقلّ من حقيقته وفضله، ودون خلقه وعلمه ونبله، إلا أن الأيام كفيلة بإصلاح هذا وسيأتي يوم إن شاء الله تعالى يعرف فيه الناس جميعًا من هو الكوثري، وما هي مؤلفاته القيّمة النافعة، المباركة الناجعة؛ فإن عَرف العتر يضوع ولا يضيع، وأريج الرند مهما حصرته فإنه ينتشر ويشيع، وشذا الورد لم يخلق ليحبس وإنما لينمو ويذيع.

وإذا أنكر مزكوم نفح العطور، وطيب المسك والعبير، وحاول تجاهل ذلك. فإنّ الزكام سيزول يومًا ما ويبقى للطِّيب أثره الخالد وعبقه التالد.

والآن وقد تمّ ما التزمته في مقدمة هذا الكتاب، أرى من المناسب ذكر سند الإمام الكوثري في الفقه إلى إمام المذهب رضي الله عنهما. ثم إلى إمام الأئمّة صلّى الله تعالى عليه وسلم، لينتفع به من يتعسّر عليه الحصول على نسخة من التحرير الوجيز.

كما أني رأيت أن أتبع هذا السند قصيدة نظمتها يوم الخميس ١٩ من ذي القعدة سنة ١٣٧٢ بمناسبة مرور سنة على انتقال الأستاذ رضي الله عنه إلى رحمة الله تعالى ونعيمه وغفرانه وجواره وجنّاته ورضوانه.

* * *

سند الإمام الكوثري في الفقه

إلى إمام المذهب أبي حنيفة النعمان

ثم إلى إمام الأئمة وسيد سادات هذه الأُمة

تفقه مولانا الكوثري المتوفَّى بمصر سنة ١٣٧١ على والده وعلى الأستاذين الحافظ إبراهيم حقي الأكيني، وعلى زين العابدين الألصوني كما سلف القول.

فالأول ـ المتوفَّى سنة ١٣٤٥ كما مرّ ـ عن الشيخ أحمد ضياء الدين الكموشخانوي المتوفَّى سنة ١٣١١، عن السيد أحمد بن سليمان الأروادي المتوفَّى سنة ١٢٧٥، عن العلّامة محمد أمين الشهير بابن عابدين المتوفَّى سنة ١٢٥٢، وسنده مشهور في ثبته المطبوع، وبهذا السند ساق المترجم إجازته لي بالقدوري ـ وقد سلفت الإشارة إليها ـ وفيه هبة الله البعلي المتوفَّى سنة ١٢٢٤، وصالح بن إبراهيم الجينيني المتوفَّى سنة ١١٧٠ وغيرهما من عيون المذهب الحنفي رضي الله عنهم وأرضاهم.

والأخيران أي الألصوني المتوفَّى سنة ١٣٣٦، والأكيني المتوفَّى سنة ١٣١٨، أخذا عن الحافظ أحمد شاكر المتوفَّى سنة ١٣١٥ عن الحافظ محمد غالب المتوفَّى سنة ١٢٨٦، عن سليمان بن الحسن الكريدي المتوفَّى سنة ١٢٦٨، عن إبراهيم بن محمد الإسبيري المتوفَّى سنة ١٢٥٥، عن علي الفكري بن محمد صالح الأخسخوي المتوفَّى سنة ١٢٣٦، عن محمد منيب العينتابي المتوفَّى سنة ١٢٣٨، عن إسماعيل بن محمد القونوي المتوفَّى سنة ١١٩٥، عن عبد الكريم القونوي الآمدي المتوفَّى سنة ١١٥٠، عن محمد اليماني الأزهري المتوفَّى سنة ١١٣٥، عن عبد الله بن محمد النحريري وشمس الدين محمد المحبي القاهري المتوفَّى سنة ١٠٤١ كلاهما عن علي المقدسي المتوفَّى سنة ١٠٠٤، عن أحمد بن يونس الشلبي المتوفَّى سنة ٩٤٧، عن عبد البرّ بن الشحنة المتوفَّى سنة ٩٢١، عن الإمام كمال الدين بن الهمام المتوفَّى سنة ٨٦١، عن سراج الدين عمر بن عليّ قارىء الهداية المتوفَّى سنة ٨٢٩، عن علاء الدين السيرامي المتوفَّى سنة ٧٩٠، عن جلال الدين الكرلاني شارح الهداية عن عبد العزيز البخاري صاحب كشف الأسرار المتوفَّى سنة ٧٣٠، عن حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي المتوفَّى سنة ٧٠١ صاحب الكنز، عن شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردري ـ ح ـ وأخذ قارىء الهداية أيضًا عن أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي صاحب العناية المتوفَّى سنة ٧٩٦، عن قوام

الدين محمد بن نصر البخاري المتوفَّى سنة ٧١١، عن حافظ الدين الكبير محمد بن محمد بن نصر البخاري المتوفَّى سنة ٦٩٣، عن محمد بن عبد الستار الكردري المتوفَّى سنة ٦٤٢، عن صاحب الهداية عليّ بن أبي بكر المرغيناني المتوفَّى سنة ٥٩٣، عن النجم أبي حفص عمر النسفي المتوفَّى سنة ٥٣٧، عن الأخوين البزدويين فخر الإسلام وصدر الإسلام؛ فالأول المتوفَّى سنة ٤٨٢ أخذ عن شمس الأئمة السرخسي المتوفَّى سنة ٤٨٣ شارح السير الكبير وصاحب المبسوط المطبوع في ثلاثين جزءًا، عن شمس الأئمّة الحلواني المتوفَّى سنة ٤٤٨، عن الحسين بن خضر النسفي المتوفَّى سنة ٤٢٤، عن محمد بن الفضل البخاري المتوفَّى سنة ٣٨١، عن عبد الله بن محمد الحارقي المتوفَّى سنة ٣٤٠، عن محمد بن أحمد بن حفص المتوفَّى سنة ٢٦٤، عن أبيه أبي حفص الكبير المتوفَّى سنة ٢١٧ كما في تاريخ بخارى للنرشخي، عن الإمام محمد بن الحسين الشيباني الصاحب المتوفَّى سنة ١٨٩.

وأخذ صدر الإسلام المتوفَّى سنة ٤٩٣، عن إسماعيل بن عبد الصادق، عن عبد الكريم البزدوي المتوفَّى سنة ٣٩٠، عن إمام الهدى أبي منصور الماتريدي المتوفَّى سنة ٣٣٣، عن أبي بكر أحمد الجوزجاني، عن أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني، عن الإمام محمد بن الحسن الشيباني الصاحب المتوفَّى سنة ١٨٩، عن إمام المذهب أبي حنيفة النعمان المتوفَّى سنة ١٥٠، عن حماد بن أبي سليمان المتوفَّى سنة ١٢٠، عن إبراهيم بن يزيد النخعي المتوفَّى سنة ٩٥، عن علقمة بن قيس المتوفَّى سنة ٦٢، والأسود بن يزيد المتوفَّى سنة ٧٥، وأبي عبد الرحمٰن عبد الله بن حبيب السلمي القارىء المقرىء المتوفَّى سنة ٧٤ وقيل ٧٣؛ فالأولان عن عبد الله بن مسعود المتوفَّى سنة ٣٢ رضي الله عنه، والسلمي عن سيّدنا عليّ عليه السلام المستشهد بالكوفة في شهر رمضان سنة ٤٠، وسيدنا عليّ وابن مسعود عن خاتم النبيّين وقائد الغرّ المحجلين سيد الأولين والآخرين من ملائكة وجنّ وإنس وأنبياء ومرسلين المنتقل إلى الرفيق الأعلى ضحى يوم الاثنين ١٣ من شهر ربيع الأول سنة ١١ إحدى عشرة، صلّى الله وسلم وشرّف وكرّم وبارك عليه وعلى آله الطيّبين الطاهرين وصحبه الأصفياء المتّقين، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين. اهـ.

* * *

ذكرى مرور عام

على وفاة فقيد الإسلام الإمام الكوثري بمصر
يوم الأحد ١٩ من ذي القعدة سنة ١٣٧١ رضي الله عنه

١ ـ مَضَى العَامُ مُذْ عَادَ التَّقِيُّ مُوَدِّعًا ... وخَلَّى فَرَاغًا خَلْقُهُ لا نُطِيقُهُ

٢ ـ فَرَاغًا تَجَلَّى فِي فِرَاقٍ تَرَدَّدَت ... لَهُ زَفَراتُ القَلْبِ حِينَ يَذُوقُهُ

٣ ـ فَأَدْمَعَ آمَاقًا وأَجْزَعَ أَنْفُسًا ... وأَحْرَقَ أَكْبادًا وكَيْفَ حَرِيقُهُ(١)

٤ ـ وَأَعْقَبَنا بَعْدَ التَّأَنُّسِ وَحْشَةً ... وَحَلَّ مَحَلَّ الرَّأْسِ في العِلْمِ سُوقُهُ(٢)

٥ ـ وغَابَ عَنِ الدُّنْيا بِغَيْبَةِ زَاهِدٍ ... حَدِيثٌ وتَوْحِيدٌ وفِقْهٌ عَرِيقُهُ(٣)

٦ ـ فَقَدْ كَانَ مِرْساةً إذا غَلَبَ الهَوَى ... وَطَفَّ عَلَى مَوْجِ الفَسَادِ غَرِيقُهُ(٤)

٧ ـ وكُنَّا إذا هَبَّتْ زَعَازِعُ فِتْنَةٍ ... وَلَاحَتْ بِتَجْسِيمِ الغَوِيِّ بُرُوقُهُ(٥)

٨ ـ فَزِعْنَا إِلَى الأُسْتاذِ نَرْجُو بَيَانَهُ ... لِيُذْهِبَ زُورَ القَوْلِ عَنَّا حَقِيقُهُ

٩ ـ فَمَنْ يُرْتَجَى لِلدِّينِ يَحْرُسُ دُرَّهُ ... ويَحْمِيهِ مِنْ زَيْفٍ تَنَاهَى بَرِيقُهُ

١٠ ـ ويَمْنَعُ عَنْهُ مُلْحِدًا ومُشَبِّهًا ... وَيَرْتُقُ مِنْهُ ما تَشِتُّ فُتُوقُهُ(٦)

١١ ـ ويَعْصِمُ بِالبُرْهَانِ رَأْيَ أَئِمَّةٍ ... وَيَقْصِمُ شِرِّيرًا تَفَشَّى مُرُوقُهُ(٧)

١٢ ـ وَيُقْصِي عَنِ الدِّينِ الحَنِيفِ عِصَابَةً ... يُرَفْرِفُ طَيْرُ الشُّؤْمِ فِيمَا تَسُوقُهُ

---

(١) أدمع إناءه: ملأه حتى يفيض، والآماق جمع مؤق العين، طرفها مما يلي الأنف.

(٢) السوق هنا جمع ساق القدم.

(٣) العريق: الأصيل العتيق.

(٤) طف: ارتفع وأشرف.

(٥) التجسيم: دعوى المجسمة الذين يقولون إن الله تعالى جسم له حدّ ونهاية.

(٦) المشبه من يشبه الله تعالى بغيره، والرتق: إلحام الفتق وإصلاحه، وتشت: تتفرق، والفتوق: جمع الفتق.

(٧) المراد بالشرير ابن تيمية الذي يقول إن زيارة النبيّ ﷺ سفر معصية لا تقصر فيه الصلاة، وكان الأستاذ رضي الله عنه حربًا على ابن تيمية وعلى سواه ممن حادوا عن جادة الدين.

١٣ ـ تَراهُمْ وَقَدْ عَجُّوا بِمَيْنٍ كَضِفْدَعٍ تَضَاءَلَ فِي ضَحْلٍ وَزَادَ نَقِيقُهُ[1]

* * *

١٤ ـ سَلَامٌ عَلَى الدُّنْيا فَقَدْ زَالَ زَاهِدٌ وغُيِّبَ بَدْرٌ لا يُرَجَّى شُرُوقُهُ

١٥ ـ ونَامَ شُيوخُ الدِّينِ عَن بَيْضَةِ الهُدَى وقَامَتْ أَسالِيبُ النِّفَاقِ وَسُوقُهُ

١٦ ـ فَيَا رَبِّ أَرْشِدْنا وَأَشْيَاخَ دِينِنَا لِيَبْعُدَ عَنَّا فَاجِرٌ وفُسُوقُهُ

١٧ ـ وَيَا رَبِّ أَكْرِمْنَا بِحُرْمَةِ سَيِّدٍ لَهُ الجَاهُ إِنْ جَاءَ المُخِيفُ يَعُوقُهُ

١٨ ـ أَضَاءَتْ بِهِ شَرْقَ العَقِيقِ مَدِينَةٌ إِلَيْهَا صَبَا قَلْبِي وَحَنَّتْ عُرُوقُهُ

١٩ ـ شَفَاعَتُه حِرْزٌ إذا نَالَ لِي بِهَا نَزَلْتُ بِفِرْدَوْسٍ يَجِلُّ خَلُوقُهُ[2]

* * *

تمّت بحمد الله تعالى

---

(١) عجوا: رفعوا أصواتهم، والمين: بفتح الميم بعدها آخر الحروف ساكنة: الكذب، والضحل: الماء الرقيق ليس له عمق على وجه الأرض، والمراد: أولئك الذين يكفروننا إذا قلنا: يا رسول الله، ثم هم يجسمون ويشبّهون ويحاولون نشر ترهات ابن تيمية وإحلالها محل فقه علماء الإسلام ومذاهبهم المتبوعة.

(٢) نال له بالعطية: أعطاه إياه، والخلوق بفتح الخاء المعجمة: ضرب من الطيب.

فقه أهل العراق وحديثهم

تأليف
الإمام العلامة الشيخ محمد زاهد بن حسن بن علي الكوثري
المتوفى ١٣٧١ هـ

تحقيق
العلامة الشيخ عبد الفتاح بن محمد أبو غدة



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

التقدمة

الحمد لله العليم الحكيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد عبده ورسوله الرؤوف الرحيم، وعلى آله وأصحابه إلى يوم الدين.

أما بعد فإن للفقه الإسلامي تاريخاً واسع الجَنَبات والأطراف، لم يكتب فيه باستيفاء بعد، وقد قامت في السنوات الأخيرة القريبة محاولات حسنة لتأريخه، تارةً باسم (تاريخ التشريع)، وحيناً باسم (تاريخ الفقه)، وطوراً باسم دراسة تاريخ رجاله وأئمته ومذاهبهم.

وكل هذه الجهود العظيمة التي بُذلت لم تَستوف ولا قاربَت، إذ لا يمكن استيفاء تاريخ هذا الفقه الواسع العريض ـ الممتد من عهد المصطفى صلوات الله عليه وسلامه إلى ما شاء الله، مع تعدّد الأمصار، واختلاف الأنظار في الأقطار، على مدى القرون المتطاولة ـ إلا بالكتابات المتلاحقة في مراحله ودياره، مرحلةً مرحلةً، وإقليماً إقليماً، حتى يأتي يوم يُقارَبُ فيه أن يُستوفى تأريخ فقهنا الإسلامي العظيم وتاريخ علمائه البررة الأطهار.

وكان مما أخلّ به الكاتبون إخلالاً بيّناً: تاريخُ الفقه والحديث في العراق، ذلك القطرُ الواسعُ العريض، الذي كانت بغداد منه وحدَها تُعَدُّ دُنيا بحالها. ولعلّ العُذر في تجنّب الكتابة فيه قلّةُ المحيطين بتاريخ الفقه الإسلامي وجوانبه الواسعة، إذ يتطلّبُ ذلك من الكاتب فيه أن يكون عالماً متمكناً من علوم القرآن، والسنة، والرجال، والفقه، والأصول، واختلاف فقهاء الأمصار، والكلام، والنِّحَل، والتاريخ، وما إلى ذلك مما يتحقّقُ معه تبيينُ الحقيقة التاريخية على وجهها إذا تولاّه القادرون على ذلك.

وما أندر هذه الصفات مجتمعةً في عالم نَقّادة بصيرٍ، لتُمكّنَه من النهوض بأداء هذا الحق الممطول منذ أمدٍ بعيد، لذلك القُطر الزاخِر بالعلم، المزدحم بالصحابة والتابعين وتابعيهم. . . من فقهاء الأمة ومُحدِّثيها وعلمائها من صدر الإسلام إلى عهود متطاولة. ولا أُبعِدُ إذا قلت: لعل تاريخ العراق من هذه النواحي يقارب أو يعادل

تاريخ سائر الأمصار مجتمعةً، على فضل بعضها على بعض بما أقام الله فيها من معالمِ شعائره وبركاتِ عبادته سبحانه.

ولم ينهض أحد بأداء هذا الحق على وجهه، لذاك القطر العظيم فيما أعلم، سوى شيخنا الإمام البارع الجامع: الحُجّة المحدّث الفقيه الأصولي المتكلّم النظّار المؤرّخ النقّادة البصير محمد زاهد الكوثري رحمه الله تعالى وجزاه عن العلم وأهله خيراً.

فإنه بما آتاه الله من تلك المواهب العظيمة الفَذّة، وتلك العبقرية النادرة تمكّن أن يَجمع في صفحاتٍ معدودة أبرزَ الجوانب من تاريخ الفقه والسنة في العراق. وكان ذلك منه إجابةً إلى التماس (المجلس العلمي) الموقّر في الهند، حينما اعتزم هذا المجلسُ الخيّر الكريم سنة ١٣٥٧ طَبْعَ كتاب «نصب الراية لتخريج أحاديث الهداية» للحافظ الزيلعي[١].

فكتب له شيخنا مقدمةً حافلةً جامعة، استوفى فيها أهمّ ما يتعلّقُ بالعراق بيئةً وفقهاً وحديثاً ورأياً واجتهاداً. . .، وبخاصةٍ ما يتصل بفقه السادة الحنفية وأئمته ورجالِه المحدّثين الكبار، الذين هَضَم كثير من الناس شأنَهم في الحديث وعلومه، وادّعوا عليهم دعاوى لا صحة لها. فبيّن الشيخ رحمه الله تعالى فيما كتبه الحقائقَ ناصعةً ناطقة بأدلتها من التاريخ والواقع، فكان ما كتبه ـ على لطافته وقلّةِ أوراقه ـ ذخيرةً للعلم والعلماء من مختلِف المذاهب والبلدان.

وقد تشوّق كثير من أهل العلم إلى الحصول عليه بعد نفاد كتاب «نصب الراية» من الأسواق من أمَدٍ بعيد، فرأيتُ ـ استجابةً لإلحاح الكثيرين من أهل العلم ـ نَشْرَ تلك المقدمة في كتاب مستقل، وتحت العنوان الذي وضَعَه لها شيخنا رحمه الله تعالى، مع تعديل يسير. فها أنا ذا أنشرُها بتعليقٍ وجيز على أماكن منها، عن نسخةِ مؤلّفها شيخنا الأستاذ الكوثري رحمه الله تعالى.

---

(١) وقد كان طَبْعُ كتاب «نصب الراية» حسنةً من حسنات (المجلس العلمي)، أسدى ـ بها إلى أياديه الكثيرة ـ يداً كريمة إلى العلم والعلماء والفقه والفقهاء والسنة المطهرة، يداً دائمةَ الأجر من الله إن شاء الله، واصبةَ الشكر من الناس إلى يوم الناس.
واليوم يُسدي (المجلس العلمي) يداً أخرى كريمة أكرَمَ من أختها وسابقاتها، وهي: طَبْعُ «المصنّف» للإمام عبد الرزاق الصَّنْعاني اليمني، بتحقيق العلامة المحدّث المحقق الجليل المشهود له بالبراعة في هذا الفن من أهله الشيخ حبيب الرحمٰن الأعظمي حفظه الله ورعاه، وسيكون في نحو عشرة مجلدات كبار. وبارَكَ الله لأسرة (آل مِيَنا) في جنوب إفريقيا، الخيّرة بحسْنِ أياديها العلمية على العلم والعلماء في دنيا الإسلام، بارك لهم هذه الحسناتِ الباقيات الصالحات، وأكرمهم بزيادة رضاه، وتوفيقه لما يرضاه، إنه سميع مجيب.

وقد كنتُ استعرتُ منه نسختَه من «نصب الراية» في حياته الشريفة، ونقَلتُ منها تعديلاته وتصحيحاته وإضافاته عليها، ثم قدّر الله تعالى أن تؤول نسختُه إليّ شراءً، فأنا أنشرُها عن نسخةِ مؤلّفها، ولذا سيرى فيها القارىء المتتبع تعديلاتٍ وإضافاتٍ وزياداتٍ على النسخة المطبوعة مع «نصب الراية»، وقد أشرتُ إليها في أكثر الأماكن، وفي بعض الأماكن أثبتُّ الزيادة دون إشارة إليها.

وسيرى القارىء في هذه الطبعة المستقلة مزايا لم تكن في تلك الطبعة على فضلها، فقد نسّقتُها وفصّلتُها جُمَلاً ومقاطع، وضبطتُ بعض ألفاظها، وأثبتُّ فيها ما أثبته شيخنا في نسخته من إضافات وإلحاقات وتصحيحات، واستدركتُ ما تيسّر لي استدراكُه، وعلّقتُ على بعض المواطن تنويراً للمقام وأهميته. وقد لاحظتُ ـ فيما علّقتُ وضبَطتُ ـ غيرَ المختصين من أهل العلم، فضبطتُ وعلّقتُ ما قد يكون بَدَهِيًا عندهم، فمعذرة.

وكان أستاذنا العلامة الشيخ محمد يوسف البَنُوري حفظه الله تعالى قد علّق بعضَ جُمَل كريمة على كلام شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في هذه المقدمة، فأبقيتها ـ معزوّةً إليه ـ استمراراً لطيب عَرفها وزاكي نفعها.

وكان يُسعدني أن أترجم لمؤلّفها شيخنا وأستاذنا ومعلّمنا رحمة الله تعالى عليه، لولا أن ذلك يزيد في حجم الكتاب كثيراً، ويزيد في تكاليفه وثمنه على الراغبين، فأُحيلُهم إلى ترجمته الحافلة التي كتبها الأستاذ العلامة أحمد خيري رحمه الله تعالى في جزء بلغ نحو مئة صفحة، بعنوان «الإمام الكوثري» ثم طُبع هذا الجزء مع كتاب شيخنا «مقالات الكوثري».

وأُحيلُهم أيضاً إلى ترجمته التي كتبها الأستاذ عزّت العطار رحمه الله تعالى في أول كتاب «تأنيب الخطيب»، وإلى ترجمته التي كتبها الأستاذ أحمد السِّراوي كان الله له في أول طبعةِ كتاب «طبقات ابن سعد»، الذي طُبعَ بالقاهرة شطرٌ منه ولم يَتمّ، وإلى ما كتبه العلامة البَنُوري والعلامة أبو زهرة حفظهما الله تعالى، وقد نُشِر مقالُ كلٍّ منهما في أول كتاب «مقالات الكوثري» أيضاً.

والله المرجوّ أن يتقبل منه حسناته، ويغفرَ لنا وله خطيئاتنا بمنّه وكرمه، وأن يرحمنا، وأن ينفع بهذا الكتاب أهلَ العلم وطلابَه، إنه ولي الرضا والتوفيق، وهو أرحم الراحمين، وآخِرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربّ العالمين.

بيروت الأربعاء ١٢ من جمادى الأولى سنة ١٣٩٠

وكتبه

عبد الفتاح أبو غدّة



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمدُ لله الذي أعلى منازلَ الفقهاء[1]، إعلاءً يُوازِنُ ما لهم من الهِمَم القَعْساء، في خِدمة الحنيفية السمحة البيضاء، والصلاةُ والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء، وسَنَدِ الأتقياء، ومُخرِجِ الأمّة من الظلمات إلى النور والضياء، وعلى آله وصحبه، السادةِ النّجَباء، والقادةِ الأصفياء، شُموسِ الهداية، وبُدُور الاهتداء، الناضِري الوجوه، بتبليغ ما بلّغوه من أدلة الشريعة الغرّاء.

وبعد: فإن كتاب «نصب الراية لتخريج أحاديث الهداية» للإمام الحافظ الفقيه الناقد الشيخ عبد الله بن يوسف الزيلعي ـ أعلى الله سبحانه منزلته في الجنة ـ كتابٌ لا نظير له في استقصاء أحاديث الأحكام، حيث كان مؤلّفه لا يَفتُر ساعةً عن البحث، ولا يَعوقه عن التنقيب عائق، ولا يحول دون فحصه تواكل، ولا تكاسل، ولا يُزهّدُه في الأخذ عن أقرانه، وعمن هو دونه كِبَرُ النفس، وسَعَتُه في العلم، بل طريقَتُه الدأب، ليلَ نهار، على نُشدانِ طَلِبته، أينما وجدَ ضالّتَه.

وهذا الإخلاصُ العظيم، وهذا البحثُ البالغ، جَعَلا لكتابه من المنزلة في قلوب الحفاظ، ما لا تساميه منزلةُ كتاب من كتب التخريج.

---

(١) تحتوي هذه (التقدمة) على مزية تخريج الحافظ الزيلعي على تخاريج سائر حفاظ الحديث، وكلمةٍ في القياس والاستحسان، وبيانِ حقيقة الرأي في نظر السلف، وذكرِ مزية الكوفة على سائر البلاد، في عهد الصحابة، وبعده، قرآناً، وسنة، فقهاً، وتحديثاً، وعربية، وغيرها، وذكرِ الحفاظ، والمحدثين من الحنفية في العصور المختلفة، وكلمةٍ في كتب الجرح والتعديل.
وهذه جواهر ودُرَرٌ من الحقائق الناصعة التاريخية، التي لا مجال للكلام فيها، عند البصير المنصف، وغُرَرُ نُقُولٍ من الأكابر ما لا يتلقاه إلا أمثالهم، جاد بها قلمُ المحقق النظّار المحنّك المتبحّر، الأستاذ الكبير الشيخ محمد زاهد الكوثري، في عجلة المستوفِز، بالتماس (المجلس العلمي) من فضيلته، طالت حياته في عافية. (البَنوري).

والحقُّ يقال: إنه لم يَدَع مَطمعاً لباحث وراء بحثه وتنقيبه، بل استوفى في الأبواب ذِكرَ ما يُمكِنُ لطوائف الفقهاء أن يتمسّكوا به على اختلاف مذاهبهم، من أحاديث، قلما يهتدي إلى جميع مصادرها أهلُ طبقته، ومن بعدَه من محدّثي الطوائف، إلا من أجهد نفسَه إجهاده، وسعَى سعيه، لوجود كثير منها في غير مظانها.

بل قلّ من يُنصِفُ إنصافَه، فيُدوّن أدلةَ الخُصوم تدوينَه، غيرَ مقتصر على أحاديث طائفة دون طائفة، مع بيان ما لها وما عليها، بغاية النّصفَة، بخلاف كثير ممن ألّفوا في أحاديث الأحكام في المذاهب، فإنك تراهم يَغلِبُ عليهم التقصيرُ في البحث، أو السيرُ وراءَ أهواء، فالتقصيرُ في البحث يُظهر المسألة القويّةَ الحُجّةِ بمظهرِ أنها لا تَدُلّ عليها حُجّة، والسيرُ وراءَ هوًى تعصّبٌ يأباه أهلُ الدين.

وأخطرُ ما يُغشّي على بصيرة العالم عند النظر في الأدلة، هو التعصّب المذهبي، فإنه يُلبِس الضعيفَ لباسَ القوي، والقويَّ لباسَ الضعيف، ويَجعل الناهضَ من الحجة داحضاً، وبالعكس، وليس ذلك شأنَ من يخاف الله في أمر دينه، ويَتهيّبُ ذلك اليومَ الرهيب الذي يُحاسَبُ فيه كلّ امرىء على ما قدّمت يداه.

فإذا وجَد المتفقّهُ من هو واسعُ العلم، غوّاصٌ لا يتغلب عليه الهوى، بين حُفّاظ الحديث، فليَعضّ عليه بالنواجذ، فإن ذلك الكبريتُ الأحمر بينهم.

والحافظُ الزيلعي هذا، جامعٌ لتلك الأوصاف حقاً، ولذلك أصبحَت أصحابُ التخاريج بعده عالة عليه، فدُونَك كُتبَ: البدرِ الزركشي، وابنِ الملقّن، وابنِ حجر، وغيرِهم، من الذين يُظَنّ بهم أنهم يُحلّقون في سماء الإعجاب، ويناطحون السحاب، وقارِنها بكتب الزيلعي، حتى تتيقن صِدقَ ما قلنا، بل إذا فعلتَ ذلك ربما تزيد، وتقول: إنّ سَدَى تلك الكتب ولُحمتَها كتبُ الزيلعي، إلا في التعصّب المذهبي.

وكتابُ الزيلعي هذا يجد فيه الحنفيّ صفوةَ ما استدلّ به أئمةُ المذهب من أحاديث الأحكام، ويَلقَى المالكيّ فيه نَقاوةَ ما خرّجه ابن عبد البر في «التمهيد» و«الاستذكار»، وخلاصةَ ما بسَطه عبد الحق في كتبه، في أحاديث الأحكام. والشافعيُّ يَرى فيه غربلةَ ما خرّجه البيهقي في «السنن» و«المعرفة» وغيرِهما، وتمحيصَ ما ذكره النووي في «الخلاصة» و«المجموع» و«شرح مسلم»، واستعراضَ ما بيّنه ابنُ دقيق العيد في «الإلمام»، و«الإمام»، و«شرح العُمدة». وكذلك الحنبليّ يلاقي فيه وجوهَ النقد في كتابِ «التحقيق» لابن الجوزي، و«تنقيح التحقيق» لابن عبد الهادي، وغيرِ ذلك من الكتب المؤلّفة في أحاديث الأحكام.

بل يجد الباحث فيه سوى ما في الصحاح، والسنن، والمسانيد، والآثار، والمعاجم، من أدلة الأحكام أحاديثَ في الأبواب، من «مصنَّف» ابن أبي شيبة ـ أهمّ كتاب في نظر الفقيه ـ و«مصنَّف» عبد الرزاق[١]، ونحوهما، مما ليس بمتناول يد كل باحث اليوم، مع استيفاء الكلام في كل حديث، من أقوال أئمة الجرح والتعديل، ومن كتب العِلَل المعروفة، وهذا مما جعلَ لهذا الكتاب ميزةً عظمى بين كتب التخاريج.

ولا أريد بهذا الثناءِ على كتابه تَثْبِيطَ العزائم، وتخديرَ الهمم، ولا إنكارَ أنه لا نهاية لما يفيض الله سبحانه على أهل العزيمة الصادقة من خبايا العلوم، ولا نفيَ أنّ في كتب مَن بعده بعضَ فوائد، يُشكَر مؤلفوها عليها، ويزدادُ استقاءُ أمثالِها من ينابيعها الصافية، عند مضاعفةِ السعيِ، وصِدقِ العزيمة، وإنما قلتُ ما قلت، إعطاءً لكل ذي حقٍّ حقّه، وإجلالاً للعلم، واستنهاضاً للهِمَم، نحوَ محاولةِ الاستدراك، على مثلِ هذا العالم الجليل.

وهذا حافظٌ واحد من حفاظ الحنفية، قام بمثل هذا العمل العظيم الذي وقع موقع الإعجاب الكلي بين طوائف الفقهاء كلهم، في عصره، وبعد عصره، فمن قلّب صحائف هذا الكتاب، ودَرَس ما في الأبواب من الأحاديث تيقّن أن الحنفية في غاية التمسك بالأحاديث والآثار في الأبواب كلها.

لكن لا تخلو البسيطةُ من مُتعنِّت يتقوّل فيهم، إما جهلاً، أو عصبيةً جاهلية، فمرةً يتكلّمون في أخذهم بالرأي عند فِقدانِ النص، مع أنه لا فقه بدون رأي. ومرةً يرمونهم بقلة الحديث، وقد امتلأت الأمصارُ بأحاديثهم. وأخرى يقولون: إنهم يَستحسِنون، ومن استَحسَن فقد شرّع.

وأين يكون موقعُ هذا الكلام من الصدق؟! بعد الاطّلاع على كلامهم في الاستحسان، وكيف يستطيع القائلُ بالقياس رَدّ الاستحسان؟ والشرع لله وحده، إنما الرسول صلواتُ الله عليه وسلامُه مبلِّغهُ. وقُصارى ما يعمل الفقيهُ فَهْمُ النصوص فقط، فمن جَعل للفقيه حظاً من التشريع، لم يفهم الفقه والشرع، بل ضلّ السبيل، وجعَل شرعَ الله من الأوضاع البشرية، وحاش لله أن يَجعل للبشر دَخْلاً في شرعه ووَحْيه.

(١) وقد زففنا البشرى لأهل الإسلام بطبعه قريباً، فاللهم يسّر، وأعِن، وأتمِم بخير.

هذا، وقد رأيتُ تفنيدَ تلك التقوّلات، بسَردِ مقدّمات في الرأي والاجتهاد، وفي الاستحسان الذي يقول به الحنفية، وفي شروط قبول الأخبار عندهم، وفي منزلة الكوفة من علوم القرآن، والحديثِ، والعلومِ العربية، والفقهِ، وأصوله، وكونِ الكوفة ينبوع الفقه المُشرِق، من بلاد المَشْرِق، المنتشرِ في قارات الأرض كلّها، ومِيزةِ مذهب أهل العراق على سائر المذاهب ومَبلغِ اتساعهم في الحفظ، وكثرةِ الحُفّاظ بينهم من أقدم العصور الإسلامية إلى عصرنا هذا، زيادةً على ما لهم من الفهم الدقيق، والغوص في المعاني، وقد اعتَرف لم بذلك كلّ الخصوم، ونظرةٍ عجلَى في كتب الجرح والتعديل، والله سبحانه حسبي، ونعم الوكيل.

الرأي والاجتهاد

وردَت في الرأيِ، آثارٌ تذمه، وآثارٌ تمدحه، والمذمومُ هو الرأي عن هوى، والممدوحُ هو استنباط حكم النازلة من النص، على طريقة فقهاء الصحابة والتابعين وتابعيهم، برَدّ النظير إلى نظيره، في الكتاب، والسنة. وقد خرّج الخطيب غالب تلك الآثار في «الفقيه والمتفقه»، وكذا ابن عبد البر، مع بيان موارد تلك الآثار[(١)].

والقولُ المحتّم في ذلك: أن فقهاء الصحابة والتابعين وتابعيهم، جروا على القول بالرأي بالمعنى الذي سبق، أعني استنباطَ حكم النازلة من النص، وهذا من الإجماعات التي لا سبيل إلى إنكارها.

وقد قال الإمام أبو بكر الرازي[(٢)] في «الفصول»، بعد أن سَرَد ما كان عليه فقهاء الصحابة والتابعين من القول بالرأي: «إلى أن نشأ قوم ذوو جهل بالفقه وأصوله، لا معرفةَ لهم بطريقة السلف، ولا توقّيَ للإقدام على الجهالةِ، واتباعِ الأهواء البشِعة التي خالفوا بها الصحابة، ومَن بعدَهم من أخلافِهم.

---

(١) انظر «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي ١: ١٧٨ ـ ٢١٦، فقد استوفى واستوعب كل ما يتعلق بالرأي والقياس وله وعليه. وكذلك عصريُّه الحافظ ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»، انظر منه ٢: ٥٥ ـ ٧٨ و١٣٣ ـ ١٥٠.

(٢) وهو المشهور بالجَصّاص أيضاً، وستأتي ترجمته بإيجاز في عداد فقهاء الحنفية المحدثين، انظر الترجمة ذات الرقم ٤١. وكتابُه «الفصول في الأصول» من أعظم الكتب جودةً وتحقيقاً في موضوعه، وما يزال مخطوطاً، وتوجد منه نسختان في «دار الكتب المصرية» بالقاهرة.

فكان أوّلَ من نفى القياسَ والاجتهاد في أحكام الحوادث، إبراهيمُ النَظّام، وطعَنَ على الصحابة من أجل قولهم بالقياس، ونسَبهم إلى ما لا يليق بهم، وإلى ضِدّ ما وصفهم الله به، وأثنى به عليهم، بتهوره وقلّةِ علمِه بهذا الشأن[1].

---

(١) أوجز الإمام أبو بكر الرازي هنا في كشف حال (النظّام)، بقَدْر ما يتسع له المقام، ولاستيفاء التعريف به أسوق هذه الكلمات فأقول:
هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النظّام، ابنُ أخت أبي الهُذَيل العلافِ أحدِ كبار المعتزلة، وقيل له: النظّام، لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. وهو أحد الملاحدة الخبثاء، الذين تستّروا بالاعتزال خوفاً من سيف الشرع.
ترجم له الإمام أبو منصور البغدادي في كتابه «الفَرْق بين الفِرَق» عند ذكره (الفِرقة النظّاميّة) ص٧٩ ـ ٨٠ فقال: «عاشَرَ في شبابه قوماً من الثَنَوِيّة، وقوماً من السُّمنيّة القائلين بتكافؤ الأدلة! وخالَطَ بعد كبره قوماً من مُلحِدة الفلاسفة، ثم دَوَّنَ مذاهب الثنوية، وبِدَع الفلاسفة وشُبَه المُلحِدة، في دين الإسلام.
وأعجبَ بقول البراهمة بإبطال النبوات، ولم يَجسُر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف، فأنكر إعجاز القرآن في نظمه، وأنكر ما رُوي في معجزات نبينا ﷺ من انشقاق القمر، وتسبيح الحصى في يده، ونُبوعِ الماء من بين أصابعه، ليتوصل بإنكار معجزات نبينا عليه السلام إلى إنكار نبوته.
ثم إنه استثقل أحكام شريعةِ الإسلام في فروعها، ولم يجسر على إظهار رفعها، فأبطل الطُرُقَ الدالة عليها، فأنكر لأجل ذلك حُجَةَ الإجماع، وحُجَةَ القياس في الفروع الشرعية وأنكر الحُجَةَ من الأخبار التي لا توجب العلم الضروري.
ثم إنه عَلِمَ إجماعَ الصحابة على الاجتهاد في الفروع الشرعية، فذكَرَهم بما يقرأه غداً في صحيفة مَخازيه، وطعَنَ في فتاوى أعلام الصحابة رضي الله عنهم، وجميعِ فِرَق الأمّة، من فريقي الرأي، والحديث، مع الخوارج والشيعة، والنَجّارية.
وأكثرُ المعتزلة متفقون على تكفير النظام، وإنما تبِعَه في ضلالته شرذمة من القدرية كالجاحظ. . . وغيرهم، مع مخالفتهم له في بعض ضلالاته، وزيادةِ بعضهم عليه.
وقد قال بتكفيره أكثرُ شيوخ المعتزلة، منهم: أبو الهُذَيل ـ خالُه، وقد قيل: ويل لمن كفّره فرعون ـ، فإنه قال بتكفيره في كتابه المعروف بـ«الرد على النظّام». ومنهم: الجُبّائي، كفّر النّظّامَ ـ في مسائل ذكرها أبو منصور البغدادي ـ، وله في ذلك كتاب عليه، ومنهم: الإسكافي، له كتاب على النظام، كفّره فيه في أكثر مذاهبه.
وأما كتبُ أهل السنة والجماعة في تكفيره فالله يُحصيها، ولشيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله في تكفير النظّام ثلاثةُ كتب، وللقلانسي عليه كتب ورسائل، وللقاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله كتابٌ كبير في بعض أصول النظّام، وقد أشار إلى ضلالاته في كتاب «إكفار المتأولين». ونحن نذكر في هذا الكتاب ما هو المشهور من فضائح النظّام». انتهى.
ثم ساق أبو منصور من فضائحه وأقواله وضلالاته وكفريّاته الشنيعة إحدى وعشرين فضيحة وضلالة، كل واحدة منها تقضي بكفره وفكّ رقبته بسيف الإسلام. انظرها في «الفَرْق بين =

ثم تَبِعه على هذا القول نفرٌ من المتكلمين البغداديين، إلا أنهم لم يطعنوا على السلف كطعنه، ولم يَعيبوهم، لكنهم ارتكبوا من المكابرة، وجحد الضرورة أمراً بشِعاً، فِراراً من الطعن على السلف، في قولهم بالاجتهاد والقياس، وذلك أنهم زعموا أن قول الصحابة في الحوادث كان على وجه التوسط والصلح بين الخصوم... لا على وجه قطع الحكم، وإبرامِ القول، فكأنهم قد حسّنوا مذهبهم بمثل هذه الجهالة، وتخلّصوا من الشناعة التي لحقت النظّام بتخطئته السلف.

ثم تَبِعهم رجل من الحشو جهول، ـ يريد داودَ بن علي ـ لم يدرِ ما قال هؤلاء، ولا ما قال هؤلاء، وأخذَ طَرَفاً من كلام النظّام، وطَرَفاً من كلام متكلمي بغداد، من نُفاةِ القياس، فاحتَجّ به في نفي القياس والاجتهاد، مع جهله بما تكلم به الفريقان، من مثبتي القياس، ومبطليه، وقد كانَ مع ذلك ينفي حُجَج العقول، ويزعم أن العقل لا حَظّ له في إدراك شيء من علوم الدِّين، فأنزل نفسَه منزلةَ البهيمة بل هو أضل منها، اهـ.

وأبو بكر الرازي أطال النَّفَس جداً في إقامة الحجة على حُجّيّةِ الرأي والقياس، بحيث لا يدع أيّ مجال للتشغيب ضِدّ حُجّيته.

فالرأي بهذا المعنى، وَصفٌ مادح يُوصَفُ به كلّ فقيه، ينبىء عن دِقة الفهم، وكمالِ الغوص، ولذلك تجد ابنَ قتيبة يذكرُ في كتاب «المعارف» الفقهاءَ بعنوان (أصحاب الرأي)، يَعُدّ فيهم الأوزاعي، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس رضي الله عنهم. وكذلك تجد الحافظ محمد بن الحارث الخُشَني يذكر أصحاب مالك في «قضاة قرطبة» باسم (أصحاب الرأي). وهكذا يفعل أيضاً الحافظ أبو الوليد بن الفَرَضي في «تاريخ علماء الأندلس».

وكذلك الحافظ أبو الوليد الباجي، يقول[1] في شرح حديث الداء العُضَال من «الموطأ» في صدد الرد على ما يرويه النَّقَلة عن مالك، في تفسير الداء العُضال:

= الفِرَق» ص٨٠ ـ ٩١. وقد ساق الغزالي في «المستصفى» ٢: ٢٤٦ ـ ٢٤٧ في أوائل مبحث القياس وإثبات القياس على منكريه جُمَلاً من كلام النظام وطُعُونه في الصحابة... وإنكاره القياس...

قال شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى معلّقاً على ترجمة النّظّام في «الفَرْق بين الفِرَق» ص٧٩: «وهو كثير الوقيعة في أهل الحديث، وهو أولُ من نَفَى القياسَ، والإجماعَ، وبتشغيباته فيهما انخدع الخوارجُ، والظاهرية، والشيعة. توفي في حدود ٢٣١». أخزاه الله وبوّأه المكان اللائق به.

(١) في كتابه «المنتقى» ٧: ٣٠٠.

«وقال ابن عبد البرّ: ولم يَروِ مثلَ ذلك عن مالك أحَدٌ من (أهل الرأي) من أصحابه» يعني أهلَ الفقه، من أصحاب مالك، إلى غير ذلك مما لا حاجة إلى استقصائه هنا.

وبهذا يتبين أن تنزيل الآثار الواردة في ذمّ (الرأي عن هوى) في فقه الفقهاء، وفي رَدّهم النوازلَ التي لا تنتهي إلى انتهاء تاريخ البشر، إلى المنصوص في كتابِ الله، وسنةِ رسوله، إنما هو هوًى بَشِع، تنبذه حُجَجُ الشرع.

وأما تخصيصُ الحنفية بهذا الاسم، فلا يصح إلا بمعنى البراعة البالغة في الاستنباط، فالفقه حيثما كان، يصحبه الرأي، سواء كان في المدينة أو في العراق. وطوائفُ الفقهاء كلهم إنما يختلفون في شروط الاجتهاد، بما لاح لهم من الدليل، وهم متفقون في الأخذ بالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ولا يقتصرون على واحد منها.

وأما أهل الحديث فهم الرواة النَقَلة، وهم الصيادلة، كما أن الفقهاء هم الأطباء، كما قال الأعمش، فإذا اجترأ على الإفتاء أحدُ الرواة الذين لم يتفقهوا، يقع في مهزلة، كما نَصّ الرامَهُرْمُزي في «الفاصِل» وابنُ الجوزي في «التلبيس» و«أخبارِ الحمقَى». والخطيب في «الفقيه والمتفقه» على نماذج من ذلك[١]، فذِكرُ مدرسة للحديث هنا، مما لا معنى له[٢].

قال سليمان بن عبد القوي الطُوفي الحنبلي في شرح «مختصر الروضة» في أصول الحنابلة: «واعلم أن أصحاب الرأي بحسب الإضافة، هم كل من تصرّف في الأحكام بالرأي، فيتناول جميعَ علماء الإسلام، لأن كل واحد من المجتهدين لا يستغني في اجتهاده عن نظر ورأي، ولو بتحقيق المناط، وتنقيحه الذي لا نزاع في صحته[٣].

---

(١) انظر من كتاب «تلبيس إبليس» فصلَ (ذكر تلبيس إبليس على أصحاب الحديث) ص١١١ ـ ١١٣، ومن «أخبار الحمقى والمغفّلين»: البابَ الحادي عشر ص١١٥ ـ ١٢٧، ومن «الفقيه والمتفقه» ٢: ٨١ ـ ٨٤.

(٢) تنبيه على رَدّ ما قاله بعضُ أهل العصر في بعض كتبه. (البنوري).

(٣) مِن خير من أوضَح (تحقيقَ المناط) و(تنقيح المناط) و(تخريج المناط) إيضاحاً حسناً: الإمامُ ابن قُدامة المقدسي الحنبلي في كتابه في أصول الفقه: «روضة الناظر وجُنّة المُناظِر» فقال رحمه الله تعالى في أول باب القياس ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٤ بحاشية عبد القادر بدران.

«تحقيقُ المناط نوعان:

أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً، ومعناه أن تكون القاعدةُ الكلية متفَقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويجتَهِد المجتهدُ في تحقيقها في الفرع.

=

....

= ومثاله: قولُنا في جزاء صَيْد المُحْرِم حِمارَ الوحش: بقرةٌ، لقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المَائدة: ٩٥]. فنقول: المِثلُ واجب، والبقرةُ مِثل، فتكون هي الواجب، فالأولُ وهو وجوبُ المثلية معلومٌ بالنص والإجماع. أما تحقيقُ المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من الاجتهاد.

ومن تحقيق المناط: الاجتهادُ في القِبلة، فنقول: وجوبُ التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أمّا أن هذه جهة القِبلة فيُعلَم بالاجتهاد. وكذلك ـ من تحقيق المناط ـ تعيينُ الإمام، والعَدْلِ، ومقدارِ الكفايات في النفقات، ونحوِه، فليُعبَّر عن هذا بتحقيق المناط، إذْ كان معلوماً، لكن تعذَّر معرفةُ وجوده في آحاد الصوَر، فاستُدل عليه بأمارات.

ثانيهما: ما عُرِفَ عِلّةُ الحكم فيه بنص أو إجماع، فيُبيِّنُ المجتهِدُ وجودَها في الفرع باجتهاده، مثلُ قول النبي ﷺ في الهِرة: «إنها ليستْ بنَجَس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات».

جعَلَ الطوافَ علّة، فيُبيِّنُ المجتهد باجتهاده وجودَ الطواف في الحشرات من الفأرة وغيرِها، ليُلحقها بالهِرةِ في الطهارة. فهذا قياسٌ جَلِي قد أقرّ به جماعةٌ ممن ينكر القياس.

أما النوع الأول من تحقيق المناط فليس ذلك قياساً، فإن هذا النوع متفق عليه، والقياس مختلَف فيه. وهذا ـ أي تحقيقُ المناط ـ من ضرورة كل شريعة، لأن التنصيص على عدالة كل شخص، وقدرِ كفاية الأشخاص لا يوجد ـ أي لا يمكن ـ.

وأما تنقيح المناط فهو أن يُضيف الشارعُ الحكمَ إلى سببه، فتَقترِنَ به أوصافٌ لا مَدْخَل لها في الحكم، فيجب حذفها من الاعتبار ليتسع الحكم.

ومثالُه: قوله ﷺ للأعرابي الذي قال له: هلكتُ يا رسول الله! قال: ما صنعتَ؟ قال: واقعتُ أهلي في نهار رمضان! قال: أعتِق رقبة.

فنقول: كونُه أعرابياً لا مدخل له في الحكم، فيُلحَقُ به التركي والعجمي، لعلمنا أن مناط الحكم وِقاعُ مكلّف، لا وِقاعُ الأعرابي، إذ التكاليف تعُم الأشخاص. ويُلحَقُ به من أفطر بوقاع في رمضان آخر، لعلمنا أن المناط حُرمةُ رمضان، لا حرمة ذلك الرمضان بعينه. وكونُ الموطوءة منكوحتَهُ ـ أي زوجتَه ـ لا مدخل له في الحكم، فإ الزنا أشدُ في هتك الحرمة.

فهذه إلحاقات معلومة تُبنى على مناط الحكم، بحذفِ ما عُلِم من عادةِ الشرع في مصادره وموارده وأحكامه أنه لا مدخل ولا أثر له في الحكم.

فهذا هو النظر ـ أي الاجتهاد ـ في تنقيح المناط وتعيينِ سبب الحكم، بعد معرفة الحكم بالنص من الشارع، لا بالاستنباط. وقد أقرّ به أكثرُ منكري القياس.

وأما تخريجُ المناط فهو أن يَنُص الشارعُ على حكم في محل، ولا يتعرض لمناطه أي عِلّتِه أصلاً، كتحريمه الربا في البُر والشعير والتمر والملح والذهب والفضة التي جاء فيها قولُه ﷺ: «الذهَبُ بالذهب، والفضةُ بالفضة، والبُر بالبُر، والشعيرُ بالشعير، والتمرُ بالتمر، والمِلحُ بالملح: مِثلاً بمثل، سواءً بسواء، يداً بيد. فإذا اختلَفت هذه الأصنافُ فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد». رواه مسلم والإمام أحمد عن عُبادة بن الصامت رضي الله عنه.

فنقول مستنبطين عِلّةَ هذا الحكم: إنما حَرُم الربا في البُر لكونه مكيلَ جنس، فنقيس عليه الأرُز، ونُلحِقُه به في تحريم بيعه بجنسه متفاضلاً. وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه بين العلماء، فأثبته الجمهور، وأنكره الظاهرية ومن وافقهم». انتهى بتلخيص مع زيادة يسيرة.

وأما بحسب العَلَمِيّة فهو في عرف السلف من الرواة بَعْدَ مِحنةِ خلق القرآن[1]: عَلَمٌ على أهل العراق، وهم أهل الكوفة، أبو حنيفة، ومن تابعه منهم. . .

وبالَغ بعضُهم في التشنيع عليه. . . وإني والله: لا أرى إلا عِصمتَه مما قالوه، وتنزيهَه عما إليه نسبوه. وجملةُ القول فيه: أنه قطعاً، لم يخالف السنة عناداً، وإنما خالف فيما خالف منها اجتهاداً، بحجج واضحة، ودلائل صالحة لائحة، وحُجَجُه بين أيدي الناس موجودة، وقلّ أن يَنتصِفَ منها مخالفوه، وله بتقدير الخطأ أجر، وبتقدير الإصابة أجران، والطاعنون عليه إما حُسّاد، أو جاهلون بمواقع الاجتهاد، وآخِرُ ما صَحّ عن الإمام أحمد رضي الله عنه إحسانُ القول فيه، والثناءُ عليه، ذكره أبو الوَرد من أصحابنا في كتاب «أصول الدين» اهـ.

وقال الشهاب ابنُ حجر المكي الشافعي في «الخيرات الحسان»: ص٢٩: «يتعيّنُ عليك أن لا تفهم من أقوال العلماء ـ أي المتأخرين من أهل مذهبه ـ عن أبي حنيفة وأصحابه: إنهم أصحابُ الرأي، أنّ مرادهم بذلك تنقيصُهم، ولا نسبتُهم إلى أنهم يُقدّمون رأيهم على سنة رسول الله ﷺ، ولا على قول أصحابه، لأنهم بَراء من ذلك». ثم بسَط ما كان عليه أبو حنيفة وأصحابُه في الفقه، من الأخذ بكتاب الله، ثم بسنّة رسوله، ثم بأقوال الصحابة، رداً على من توهم خلاف ذلك.

ولا أُنكِرُ أنّ هناك أناساً من الرواة الصالحين، يخصون أبا حنيفة وأصحابه بالوقيعة من بين الفقهاء، وذلك حيث لا ينتبهون إلى العِلَل القادحة في الأخبار التي تركها أبو حنيفة وأصحابه، فيظنون بهم أنهم تركوا الحديث إلى الرأي، وكثيراً ما يعلو على مداركهم وَجْهُ استنباط هؤلاءِ الحُكْمَ من الدليل، لدقة مداركهم، وجُمودِ قرائح النَّقَلة، فيطعنون في الفقهاء أنهم تركوا الحديث إلى الرأي، وهذا النبذ منهم لا يؤذي سوى أنفسهم.

وأما ابن حزم فقد تبرأ من القياس جملةً وتفصيلاً، فحَظُّ أبي حنيفة وأصحابِه من شتائمه مثلُ حَظّ باقي الأئمة القائلين بالقياس. والقاضي أبو بكر بن العربي ممن قام بواجب الرد عليه في «العواصم والقواصم»، وليس لابن حزم شِبْهُ دليل، فيما يدّعيه

---

(١) وانظر لشرح هذه القاصمة الشمطاء (مسألةِ خلق القرآن) وتبيين شيء من حقيقتها والحقّ فيها: ما علّقتُه على «قواعد في علوم الحديث» للعلامة التهانوي في أواخره عند المقطع ١٤ من (تتمة في مسائل شتى).

من نفي القياس، غيرَ المجازفة بنفي ما ثبَتَ من الصحابة في حجية القياس، وغيرَ الاجتراء على تصحيح روايات واهية ورَدَت في رد القياس[١].

والغريب أن بعض أصحاب المجلات[٢] ممن لم ينشأ نشأة العلماء، اتخذ مجلته منبراً يخطب عليه للدعوة إلى مذهب، لا يُدرَى أصلُه ولا فرعُه، فألّف قبل عشر سنوات رسالة في «أصول التشريع العام»، وجمَعَ فيها آراءَ ابن حزم في نفي القياس، وآراءَ بعضِ مثبتيه، على طريقِ غيرِ طريقِ الأئمة المتبوعين، وآراءَ أخرى لبعض الشذّاذ، يبني مذهبَه على ما يَعُدّه مصلحة فقط[٣]، وإن خالف صريحَ الكتاب والسنة، فصار بذلك جامعاً لأصول متضادة، تتفرّعُ عليها فروعٌ متضادة، لا يجتمع مثلُها، إلا في عقلٍ مضطرب، وما هذا إلا من قبيل محاولة استيلاد البشر من البقر، ونحوه.

فترى ابنَ حزم يحتج في نفي القياس بحديث (نُعَيم بن حماد) الذي سَقَط نُعَيم بروايته عند جمهرة النقاد، وليس ابن حزم على علم من ذلك! وهذا مما يعرفه صِغارُ أهل الحديث من المشارقة، وهو حديث قياس الأمور بالرأيَ[٤].

---

(١) وقد رَدَّ على ابن حزم في هذا غيرُ واحد من العلماء القدامى والمتأخرين. ومن أحسن ما أبطلَتْ به دعواه من نفي القياس في الشريعة المطهرة كتاب «أقيسة الرسول ﷺ» للإمام ناصح الدين بن نجم الدين الحنبلي، و«مختصره» للإمام صلاح الدين الكيكلدي، ففيهما نحو ١٥٠ حديثاً شريفاً تُثبِتُ العمل بالقياس. والله المرجو أن يُعينني على إتمام خدمتهم وتقديمهما لأهل العلم.

(٢) هو الشيخ محمد رشيد رضا صاحب «مجلة المنار». واسم رسالته المشار إليها بعد قليل: «يُسر الإسلام وأصول التشريع العام».

(٣) قلت: ومما يتعيّنُ على الباحث الوقوفُ عليه: ما كتبه شيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى في كشف ضلالة (المصلحة) في «مقالاته»، انظر منها المقالات التالية المتتالية: (نظر المرء إلى شرع الله مِعيارُ دينه)، و(أثر العرف والمصلحة في الأحكام)، و(رأي النجم الطوفي في المصلحة). فإنك سترى فيها من البيان الحق ما لا تجده في كتاب.

(٤) قال شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في تقدمة «الفرق بين الفرق» لأبي منصور البغدادي ص٥ «ومن الغريب أن ابن حزم يستدل في «إحكامه» ٧:١١٣ و٨:٢٥ على بطلان القياس بحديث نُعيم بن حماد: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمُها فتنةً على أمتي قومٌ يقيسون الأمور برأيهم، فيُحلّون الحرام، ويُحرّمون الحلال»، مع سقوط هذا الحديث من وجوه عند جماعة أهل العلم بالحديث من المشارقة بل المغاربة.

وقد سُئل يحيى بن معين عن هذا الحديث فقال: ليس له أصل، فقيل له: فنُعَيم بن حمّاد؟ قال: نُعَيم ثقة، فقيل: كيف يُحدِّث ثقةٌ بباطل؟ قال: شُبِّه له. وقد أطال الخطيب الكلام في هذا الحديث في «تاريخه» ١٣:٣٠٧، والكلام فيه معروف».

وفي سنده أيضاً (حَرِيزٌ الناصبيّ)، وإن كان الصُّحافي ـ المتمجهد! ـ يجعله: جَرِيراً. ويزيد على حُجّة ابن حزم حجةً أخرى، وهي حديث «سبايا الأمم» في «ابن ماجه»، ويرى ـ الصُّحافي ـ أنه حسَن. مع أن في سنده (سُوَيداً)، وفيه يقول ابن معين: حلالُ الدم. وأحمد: متروكُ الحديث. والشهاب البوصيري الحافظ يعدّه في «مصباح الزجاجة» ضعيفاً على تلطفه البالغ في النقد.

وفيه أيضاً (ابنُ أبي الرِّجَال)، وهو متروك عند النسائي، ومنكَرُ الحديث عند البخاري[1].

ويَتصوّرُ فريقين من الفقهاء، أهل رأي، وأهل حديث. وليس لهذا أصل بالمرة، وإنما هذا خيال بعض متأخري الشذاذ، أخذاً من كلمات بعض جهلة النَّقَلة، بعد محنة أحمد.

وأما ما وقع في كلام إبراهيم النخعي وبعض أهل طبقته من القول: بأنّ أهل الرأي أعداءُ السّنَن، فبمعنى الرأي المخالف للسنة المتوارثة في المعتقد، يعنون به: الخوارجَ، والقدرية، والمشبّهة، ونحوَهم من أهل البدع، لا بمعنى الاجتهاد في فروع الأحكام. وحَمْلُه على خلاف ذلك تحريف للكلم عن مواضعه، فكيف والنخعي نفسُه، وابنُ المسيّب نفسُه من أهل القول بالرأي في الفروع، رغمَ انحراف المتخيّلين خلافَ ذلك!.

ويحاولُ ابنُ حزم أن يُكذّبَ كلّ ما يُروى عن الصحابة في القياس، لا سيما حديثَ عمر[2]، مع أن الخطيب وغيرَه يروونَهُ عنه بطرق كثيرة، بألفاظ متقاربة، وكذا عن باقي الصحابة.

---

(1) وقد قال البخاري: كلُّ من قلتُ فيه: منكَرُ الحديث، فلا تحل الرواية عنه. انظر «الرفع والتكميل» للإمام عبد الحي اللكنوي وما علّقتُه عليه في ص١٢٩ و١٤٩ ـ ١٥٠.

(2) وهو ما رواه الإمام أحمد في «المسند» ١ : ٢١، وأبو داود في «سننه» في كتاب الصيام في (باب القُبلة للصائم) ٢ : ٤١٨ «عن عمر بن الخطاب قال: هَشِشْتُ يوماً فقبّلتُ وأنا صائم، فأتيت النبي ﷺ فقلت: صنعتُ اليوم أمراً عظيماً: قبّلتُ وأنا صائم! فقال رسول الله ﷺ: أرأيت لو تمضمضتَ بماءٍ وأنت صائم؟ قلتُ: لا بأسَ بذلك، فقال ﷺ: ففيمَ؟».

قال الشوكاني في «نيل الأوطار» ٤ : ١٧٩ «صحّحه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم. وأخرجه النسائي وقال: إنه منكر». قال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على «الإحكام» لابن حزم ٧ : ١٠٠ «وإسنادُ هذا الحديث صحيح. ونسبه المنذري إلى النسائي وأنه قال: هذا حديث منكر. ولم أجده في «النسائي»، ولا وجه للحكم عليه بأنه منكر».

وانظر شرح هذا الحديث وتوجيهَ المقايسة فيه، في «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي ١ : ١٩٢.

قال الخطيب: بعد أن روى حديثَ معاذ في اجتهاد الرأي في «الفقيه والمتفقه»[١]: وقولُ الحارث بن عَمْرو: عن أناس من أصحاب معاذ، يدل على شهرةِ الحديث، وكثرةِ رواته، وقد عُرِف فضلُ معاذ وزُهدُه. والظاهرُ من حال أصحابه: الدّين والثقة، والزهد والصلاح، وقد قيل: إن عُبَادة بن نُسَي، رواه عن عبد الرحمٰن بن غَنْم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجالُه معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد تقبّلوه، واحتجُّوا به، فوَقَفْنا بذلك على صِحّتِه عندهم، اهـ[٢].

ومثله بل ما هو أوفى منه، مذكور في «فصول» أبي بكر الرازي، وقد سبقَت كلمتُه في (نُفاة القياس)[٣]، وليس هذا موضعَ بسطٍ لذلك، فليُراجِع «فصول» أبي بكر الرازي، و«الفقيه والمتفقه» للخطيب، من أراد معرفةَ طرق الروايات القاضية على مجازفات الظاهرية وأذيالهم[٤]، ولعل هذا القدر كاف هاهنا.

الاستحسان

ظنّ أناس ممن لم يُمارِس العلم، ولم يُؤتَ الفهم، أن الاستحسان عند الحنفية هو الحكم بما يشتهيه الإنسان، ويهواه، ويَلَذّه! حتى فسّره ابن حزم في «إحكامه» بأنه ما اشتهته النفس ووافقها، خطأً كان أو صواباً. لكن لا يقول بمثل هذا الاستحسان فقيهٌ من الفقهاء، فلو كان هذا مرادَ الحنفية بالاستحسان، لكان للمخالفين، مِلءُ الحق، في تقريعهم، والردّ عليهم، إلا أن المخالفين ساءت ظنونهم، وطاشت أحلامهم، ففوّقوا سِهاماً إليهم، تَرتدّ إلى أنفسهم، وذلك لتقاصرِ أفهامهم عن إدراك مَرامهم، ودِقّةِ مُدرَكِ هذا البحث في حدّ ذاته.

وليس بين القائلين بالقياس من لا يَستحسن بالمعنى الذي يريده الحنفية[٥]،

---

(١) ١: ١٨٩.

(٢) أي فالحديثُ ـ على فرض ضعفٍ فيه ـ قد عمِلَتْ الأمّةُ به وتلقّتْه بالقبول، وذلك دليل على صحته. وهذا مبحث هام جدًا، استوفيته بتوسع بالغ: إثباتاً وتحقيقاً ونصوصاً وشواهد فيما ألحقته بآخر «الأجوبة الفاضلة» للإمام عبد الحي اللكنوي ص٢٢٨ ـ ٢٣٨، فانظره فإنه نفيس.

(٣) ص ١٤ ـ ١٧.

(٤) وفي كتاب «أقيسة الرسول ﷺ» وما قدمت له وما علّقتُ عليه: ما لا يدع للظاهرية وأشباههم صوتاً يرتفع بذلك. أعان الله على إخراجه للناس ويسّر.

(٥) أي فالاختلاف بينهم لفظي في التسمية وعدمها، وهو الذي يُعبّر عنه بعضُ الناس اليوم بقولهم: اختلافٌ اصطلاحي.

وهذا الموضعُ لا يتسع لذكر نماذج من مذاهب الفقهاء، في الأخذ بالاستحسان. وإبطالُ الاستحسان ما هو إلا سبق قلم من الإمام الشافعي رضي الله عنه، فلو صَحّت حُجَجُه في إبطال الاستحسان، لقضَت على القياس الذي هو مذهبه، قبل أن يَقضي على الاستحسان.

ومن الحكايات الطريفة في هذا الباب، ما يُروَى عن إبراهيم بن جابر، أنه لما سأله أحدُ كبار القضاة في عهد المتقي لله العباسي، عن سبب انتقاله من مذهب الشافعي إلى مذهب أهل الظاهر؟ جاوبه قائلاً: «إني قرأت إبطال الاستحسان للشافعي، فرأيته صحيحاً في معناه، إلا أن جميع ما احتَجّ به في إبطال الاستحسان هو بعينه يُبطِل القياس، فصحّ به عندي بطلانُه»، كأنه لم يُرِد أن يبقى في مذهب يَهُدّ بعضُه بعضاً، فانتقل إلى مذهب يُبطلهما معاً.

لكن القياس والاستحسان، كلاهما بخير، لم يَبطل واحدٌ منهما بالمعنى الذي يريده القائلون بهما، بل الخلاف بين أهل القياس في الاستحسان، لفظي بحت.

وأودّ أن أسوق بعض كلمات من «فصول» أبي بكر الرازي، لتنوير المسألة، لأنه من أحسن من تكلم فيه بإسهاب مفهوم ـ فيما أعلم ـ.

وهو يقول في «الفصول» في بحث الاستحسان: «وجميعُ ما يقول فيه أصحابُنا بالاستحسان، فإنهم قالوه مقروناً بدلائله وحُجَجه، لا على جهة الشهوة، واتّباع الهوى، ووجوهُ دلائل مسائل الاستحسان موجودة في الكتب التي عَمِلناها، في شرح كتب أصحابنا، ونحن نذكر هنا جملةً تُفضي بالناظر فيها إلى معرفة حقيقة قولهم في هذا الباب، بعد تقدمةِ القول في جواز إطلاق لفظ الاستحسان، فنقول:

لما كان ما حسّنه الله تعالى بإقامته الدلائل على حُسنه، مستحسَناً، جاز لنا إطلاقُ لفظ الاستحسان، فيما قامت الدلالة بصحته، وقد ندَب الله تعالى إلى فِعله، وأوجب الهدايةَ لفاعِله، فقال عزّ من قائل: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ ۚ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾﴾ [الزُّمَر: ١٧، ١٨].

ورُوي عن ابن مسعود، وقد رُوي مرفوعاً إلى النبي ﷺ، أنه قال: «ما رآه المسلمون حَسَناً، فهو عند الله حَسَن، وما رآه المؤمنون سيئاً، فهو عند الله

سيِّىء»[1]. فإذا كنا قد وجدنا لهذا اللفظ أصلاً في الكتاب، والسنة، لم يُمنَع إطلاقُه في بعض ما قامت عليه الدلالةُ بصحته على جهة تعريف المعنى وإفهامِ المراد. . .

ثم ليس يخلو العائبُ للاستحسان من أن ينازعنا في **اللفظ**، أو في **المعنى**.

فإن نازعنا في اللفظ، فاللفظ مُسَلّم له، فليعبِّر هو بما شاء، على أنه ليس للمنازعة في اللفظ وجه، لأن لكل أحد أن يعبّر عن المعنى بما عَقَله من المعنى، بما شاء من الألفاظ، لا سيما بلفظٍ يطابق معناه في الشرع، وفي اللغة. وقد يعبر الإنسان عن المعنى بالعربية تارةً، وبالفارسية أخرى، فلا ننكره.

وقد أطلق الفقهاء لفظَ الاستحسان في كثير من الأشياء، وقد رُوي عن إياس بن معاوية أنه قال: قِيسُوا القضاء، ما صَلَح الناس، فإذا فسدوا، فاستحسنوا. ولفظُ الاستحسان موجود في كتب مالك بن أنس. وقال الشافعي: أستحسِنُ أن تكون المُتعةُ ثلاثين درهماً. فسقَطَ بما قلنا المنازعةُ في إطلاق الاسم، أو مَنْعِه.

وإن نازَعَنا في المعنى، فإنما لم يُسلِّم خصمُنا تسليمَ المعنى لنا، بغير دلالة. وقد اصطحَبَ جميعَ المعاني التي نذكرها، ـ مما ينتظمه لفظ الاستحسان عند أصحابنا ـ إقامةُ الدلالةِ على صحته، وإثباتُه بحُجّته.

ولفظُ الاستحسان يكتنفه معنيان:

أحدهما: استعمالُ الاجتهاد، وغلبةُ الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا، نحو تقدير مُتعة المطلّقات، قال الله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٦]. فأوجبها على مقدار يَسارِ الرجل وإعسارِه. ومِقدارُها غير معلوم، إلا من جهة أغلب الرأي، وأكثرِ الظن.

ونظيرُها أيضاً نفقاتُ الزوجات، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٣]. ولا سبيل إلى إثبات المعروف من ذلك، إلا من طريق الاجتهاد.

وقال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المَائدة: ٩٥].

---

(١) والصحيح وقفه على ابن مسعود رضي الله عنه. وقد رواه عنه من كلامه الإمام أحمد في «المسند» ١: ٣٧٩، والهيثمي في «مجمع الزوائد» ١: ١٧٧ وقال: «أخرجه أحمد والبزار والطبراني في «الكبير»، ورجالُه ثقات». وقال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على «المسند» ٥: ٢١١ «إسناده صحيح».

ثم لا يخلو المِثلُ المرادُ بالآية، من أن يكون القيمةَ أو النظيرَ من النَّعَم على حسب اختلاف الفقهاء فيه، وأيهما كان، فهو موكول إلى اجتهاد العَدلين.

وكذلك أُرُوشُ الجنايات التي لم يَرِد في مقاديرها نص، ولا اتّفاق، ولا تُعرَف إلا من طريق الاجتهاد. ونظائرُها في الأصول أكثر من أن تحصى، وإنما ذكرنا منها مثالاً يُستدَلّ به على نظائره.

فسمَّى أصحابُنا هذا الضربَ من الاجتهاد استحساناً، وليس في هذا المعنى خلاف بين الفقهاء، ولا يُمكِنُ أحداً منهم القولُ بخلافه.

وأما المعنى الآخر من ضَربَيْ الاستحسان، فهو تَركُ القياس إلى ما هو أولى منه، وذلك على وجهين:

أحدُهما: أن يكون فرعٌ يتجاذبه أصلان، يأخُذُ الشَّبَهَ من كل واحد منهما، فيجب إلحاقُه بأحدهما، دون الآخر، لدلالةٍ تُوجِبُه، فسمُّوا ذلك استحساناً، إذ لو لم يَعرِض شَبَه للوجه الثاني، لكان له شَبَه من الأصل الآخر، فيجب إلحاقُه به. وأغمضُ ما يجيء من مسائل الفروع وأدقُّها مسلكاً: ما كان من هذا القبيل، ووَقَف هذا الموقف، لأنه محتاج في ترجيح أحد الوجهين على الآخر، إلى إنعام النظر، واستعمالِ الفِكر، والرويّة، في إلحاقه بأحد الأصلين دون الآخر. . .

فنظيرُ الفرع الذي يتجاذبه أصلان، فيُلحَقُ بأحدهما دون الآخر، ما قال أصحابنا ـ في الرجل يقول لامرأته: إذا حِضتِ، فأنتِ طالق، فتقول: قد حِضتُ ـ: إنّ القياس أن لا تُصدّق حتى يُعلَم وجودُ الحيض منها، أو يُصدّقَها الزوج، إلا أنا نستحسن، فنوقع الطلاق. قال محمد: وقد نُدخلُ في هذا الاستحسان بعضَ القياس.

قال أبو بكر: أما قولهم: إنّ القياس أن لا تُصدّق، فإن وجهه أنه قد ثبَتَ بأصل متفق عليه، أنّ المرأة لا تُصدّق في مثله في إيقاع الطلاق عليها، وهو: الرجل يقول لامرأته: إن دخلتِ الدار، فأنت طالق، وإن كلمتِ زيداً، فأنت طالق، فقالت بعد ذلك: قد دخلتُها بعد اليمين، أو كلمتُ زيداً، وكذّبها الزوج، إنها لا تُصدّق، ولا تَطلُقُ حتى يُعلَم ذلك ببيّنة، أو بإقرار الزوج.

فكان قياسُ هذا الأصل يُوجِبُ أن لا تُصدّق في وجود الحيض، الذي جعله الزوج شرطاً لإيقاع الطلاق.

وكما أنه لو قال لها: إذا حِضتِ، فإنّ عبدي حر، أو قال: فامرأتي الأخرى طالق، فقالت: حضت، وكذّبها الزوج: لم يَعتِق العبد، ولم تَطلُق المرأة الأخرى.

فقد أخذَت هذه الحادثة شَبَهاً من هذه الأصول التي ذكرنا، فلو لم يكن لهذه الحادثة غيرُ هذه الأصول لكان سبيلُها أن تُلحَق بها، ويُحكَم لها بحكمها، إلا أنه قد عَرَض لها أصل آخر، منع إلحاقَها بالأصل الذي ذكرنا وأوجب إلحاقَها بالأصل الثاني:

وهو أن الله تعالى لما قال: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٨]. ورُوِيَ عن السلف أنه أراد: من الحيض والحَبَل. وعن أُبَيّ بن كعب أنه قال: من الأمانةِ أن ائتُمِنَت المرأة على فرجها. دَلّ وعظُه إياها، ونهيُه لها عن الكتمان، على قبولِ قولها في براءة رَحِمها من الحبَل، وشُغلِها به، ووجودِ الحيض وعدمِه، كما قال تعالى في الذي عليه الدَّيْن: ﴿وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [البَقَرَة: ٢٨٢]. فلمّا وعَظَه ونهاه عن البخس والنقصان، عُلِم أن المرجع إلى قوله في مقدار الدَّيْن، فصارت الآية التي قدّمنا أصلاً في قبول قول المرأة، إذا قالت: أنا حائض، وتحريمِ وطئها في هذه الحال، فإنها إذا قالت: قد طَهَرتُ، حلّ لزوجها قُربها، وكذلك إذا قالت، وهي معتدة: قد انقضَت عِدّتي، صُدّقَت في ذلك، وانقطعَت رجعةُ الزوج عنها، بانقطاع الزوجية بينهما. وكان المعنى في ذلك أن انقضاء العدة بالحيض معنًى يَخُصّها، ولا يُعلَمُ إلا من جهتها، فيُوجِبُ على ذلك ـ إذا قال الزوج: إذا حضتِ، فأنتِ طالق، فقالت قد حضتُ ـ، أن تُصدّق في باب وقوع الطلاق عليها، كما صُدّقَت في انقضاء العِدّة، مع إنكار الزوج، لأن ذلك معنًى يَخُصّها، أعني أن الحيض لا يُعلَم وجودُه إلا من جهتها، ولا يَطّلع عليه غيرُها.

ولأجلِ ذلك أنها لا تُصدَّقُ على وجود الحيض، إذا عُلّق به طلاقُ غيرها، أو عُلّق به عِتقِ العبد، لأنه إنما جُعِلَ قولُها كالبيّنة في الأحكام التي تَخُصّها، دون غيرها، ألا ترى أنهم قالوا: إن الزوج لو قال: قد أخبرتني أن عِدّتها انقضت، وأنا أريد أن أتزوج أختَها، كان له ذلك، ولا تُصدَّقُ هي على بقاء العدة في حقّ غيرها، وتكون عِدّتُها باقيةً في حقها، ولا تَسقط نفقتُها. فصار كقولها: قد حِضتُ، وله حكمان:

أحدهما: فيما يخصها، ويتعلق بها، وهو طلاقُها، وانقضاءُ عِدّتها، وما جَرَى مجرى ذلك، فيُجعَلُ قولُها فيه كالبيّنة.

والآخر: في طلاق غيرها، أو عِتقِ العبد، فصارت في هذه الحال شاهدةً، كإخبارها بدخولِ الدار، وكلامِ زيد إذا عُلّق به العتق، أو الطلاق». اهـ.

ثم ضرَب أبو بكر الرازي أمثالاً كثيرة، مما يكون فيه لقولها حكمان من الوجهين، وأجاد في ذكر النظائر، إلى أن أتى دور الكلام **في القسم الآخر من الاستحسان**، وهو تخصيصُ الحكم مع وجود العلة، وشرَحه شرحاً ينثلج به الصدر، ولا يدع شكاً لمرتاب، في أن هذا القسم من الاستحسان، مقرون أيضاً في جميع الفروع، بدلالة ناهضة، من نص، أو إجماع، أو قياس آخر يوجب حكماً سواه في الحادثة، وهذا القدر يكفي في لفت النظر، إلى أن قول الخصوم في الاستحسان بعيد عن الوجاهة.

شروط قبول الأخبار

يَرى الحنفيةُ قبولَ الخبر المرسَل إذا كان مُرسِلُه ثقة، كالخبر المسند، وعليه جرَت جمهرة فقهاء الأمة، من الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى رأس المئتين. ولا شك أن إغفال الأخذ بالمرسَل ـ ولا سيما مرسَل كبار التابعين ـ ترْكٌ لشطر السّنّةِ.

قال أبو داود صاحب «السنن» في «رسالته» إلى أهل مكة المتداولة بين أهل العلم بالحديث[1]: «وأما المراسيل، فقد كان يَحتجّ بها العلماء فيما مضى، مثلُ سفيان الثوري، ومالك بن أنس، والأوزاعي، حتى جاء الشافعي فتكلّم فيه».

وقال محمد بن جرير الطبري: «لم يزل الناس على العمل بالمرسَل، وقبولِه حتى حدَث بعد المئتين القولُ بردّه»، كما في «أحكام المراسيل» للصلاح العلائي، وفي كلام ابن عبد البر[2] ما يقتضي أن ذلك إجماع.

ومناقشَةُ من ناقشهم[3] بأنه يوجد بين السلف من يحاسب بعضَ من أرسل محاسبةً عسيرة: مناقشةٌ في غير محلها، لأن تلك المحاسبة إنما هي من عدم الثقة بالراوي المرسِل، كما ترَى مثلَ هذه المحاسبة في حق بعض المسنِدين، فإذن ليست المسألةُ مسألةَ إسناد وإرسال، بل هي مسألةُ الثقة بالراوي.

والشافعي لما رَدّ المرسل، وخالَفَ من تقدّمه اضطربَت أقوالُه، فمرةً قال: إنه ليس بحجة مطلقاً، إلا مراسيلَ ابنِ المسيّب، ثم اضطُرّ إلى ردّ مراسيلِ ابنِ المسيّب

---

(١) وقد طُبعت بمطبعة الأنوار في القاهرة سنة ١٣٦٩ بتحقيق شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى.

(٢) في أول كتابه «التمهيد» ١ : ٤.

(٣) كالصلاح العلائي في «أحكام المراسيل».

نفسِه في مسائل، ذكرتُها فيما علّقتُ على «ذيول طبقات الحفاظ»[١]، ثم إلى الأخذ بمراسيل الآخَرِين، ثم قال بحجية المرسَل عند الاعتضاد، ولذلك تعب أمثال البيهقي في التخلص من هذا الاضطراب، وركبوا الصعب.

وفي «مسند الشافعي» نفسه مراسيل كثيرة، بالمعنى الأعم الذي هو المعروف بين السلف[٢]، وفي «موطأ مالك» نحو ثلاث مئة حديثٍ مرسَل، وهذا القدرُ أكثرُ من نصف مسانيد «الموطأ»، وما في «أحكام المراسيل» للصلاح العلائي من البحوث في الإرسال، جزءٌ يسير مما لأهل الشأن من الأخذ والردّ في ذلك.

وفيما علّقناه على «شروط الأئمة الخمسة» وَجْهُ التوفيق بين قولِ الفقهاء بتصحيح المرسل، وقولِ متأخري أهل الرواية بتضعيفه، مع نوع من البسط في الاحتجاج بالمرسل[٣]، بل البخاري نفسه تراه يستدل في كتبه بالمراسيل، وكذا مسلم في «المقدمة»، و«جُزءِ الدّبَاغ»[٤]، ولا يتحمّلُ هذا الموضعُ لبسطِ المقال في ذلك بأكثر من هذا.

ومن شروط قبول الأخبار عند الحنفية مسنَدةً كانت أو مرسَلة: أن لا تَشذّ عن الأصول المجتمِعة عندهم، وذلك أن هؤلاء الفقهاء بالغوا في استقصاء موارد النصوص من الكتاب، والسنة، وأقضية الصحابة، إلى أن أرجعوا النظائرَ المنصوص عليها، والمتلقاة بالقبول إلى أصلٍ تفرّع هي منه، وقاعدةٍ تندرج تلك النظائرُ تحتها.

وهكذا فعلوا في النظائر الأخرى، إلى أن أتمُّوا الفحص والاستقرار، فاجتمعت عندهم أصول ـ موضعُ بيانها كتبُ القواعد والفروق ـ يَعرضون عليها أخبارَ الآحاد، فإذا نَدّت الأخبارُ عن تلك الأصول، وشَذّت، يَعدُّونها مناهِضةً لما هو أقوى ثبوتاً منها، وهو الأصلُ المؤصّل من تتبّعِ موارد الشرع الجاري مجرى خبر الكافة.

---

(١) يريد أستاذُنا: «لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ» للحافظ تقي الدين محمد بن فهد المكي. وذلك بص٣٢٩ من ترجمة الحافظ ابن حجر العسقلاني. والمسائل التي أشار إليها هي في زكاة الفطر بمُدين من حنطة، وفي التَوْلِيَة في الطعام قبل استيفائه، وفي دِيَة المعاهد، وفي قتل من ضرَب أباه. كما في تعليق شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى على «ذيول تذكرة الحفاظ» ص٣٢٩.

(٢) وهو أن المرسل: كل ما لا يتصل إسناده، سواء كان الساقط صحابياً أو غيره واحداً أو اثنين. أفاده أستاذنا الكوثري رحمه الله تعالى.

(٣) انظر «شروط الأئمة الخمسة» للحازمي وتعليق شيخنا عليه في ص٤١ و٥١.

(٤) انظر ما وقع في «صحيح مسلم» من مراسيل في «تدريب الراوي» ص١٢٥ ـ ١٢٦.

والطحاويّ كثيرُ المراعاة لهذه القاعدة في كتبه، ويَظنّ من لا خبرة عنده أن ذلك ترجيح منه لبعض الروايات على بعضها بالقياس.

وآفَةُ هذا الشذوذِ المعنويّ في الغالب، كثرةُ اجتراءِ الرواة على الرواية بالمعنى، بحيث تُخِلّ بالمعنى الأصلي. وهذه قاعدة دقيقة، يتَعرّفُ بها البارعون في الفقه مواطنَ الضعفِ والنتوءِ في كثير من الروايات، فيرجعون الحقّ إلى نصابه بعد مضاعفة النظر في ذلك.

ولهم أيضاً مَدارِكُ أخرى في عِلَل الحديث دقيقة، لا ينتبه إليها دَهْماءُ النَّقَلةِ.

وللعمل المتوارَث عندهم شأنٌ يُختبَرُ به صِحّةُ كثير من الأخبار، وليس هذا الشأنُ يختص بعمل أهل المدينة، بل الأمصارُ التي نزلها الصحابة وسكنوها ولهم بها أصحاب، وأصحابُ أصحاب: سواءٌ في ذلك. وفي «رسالة الليث إلى مالك»[1] ما يشير إلى ذلك.

ومن القواعد المرضية عند أبي حنيفة أيضاً: اشتراطُ استدامة الحفظ من آنِ التحمل إلى آنِ الأداء، وعدَمُ الاعتداد بالخطّ، إذا لم يكن الراوي ذاكراً لمرويه، كما في «الإلماع» للقاضي عياض[2]، وغيره.

وكذلك اقتصارُ تسويغ الرواية بالمعنى على الفقيه، مما يراه أبو حنيفة حتماً.

ومن قواعدهم أيضاً: مراعاةُ الأدلة في الثبوتِ، والدلالةِ، فللقطعيّ ثبوتاً أو دلالةً مرتبتُه، وللظنيّ كذلك حُكمُه عندَهم، فلا يقبلون خبرَ الآحاد إذا خالف الكتابَ، ولا يَعُدّون بيانَ المجمَل به في شيء من المخالفة للكتاب، فلا يكون بيانُ المجمَل بخبر الآحاد من قبيل الزيادة على الكتاب عندهم، وإن أورد بعضُ المشاغبين ما هو من قبيل البيان على قاعدة الزيادة، تعنتاً، وجهلاً بالفارق.

ومن قواعدهم أيضاً: رَدُّ خبر الآحاد في الأمور المحتّمة التي تَعُمّ بها البلوى، وتتوفّرُ فيها الدواعي إلى نقلها بطريق الاستفاضة، حيث يَعُدّون ذلك مما تكذبه شواهدُ الحال واشتراطُ شهرةِ الخبر عند طوائف الفقهاء.

---

(١) هي تحت الطبع بعون الله تعالى، وقد عُنيت بخدمتها مع رسالتين أخريين. «رسالة مالك إلى الليث» و«رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي»، وتُنشر باسم «نماذج من رسائل الأئمة وأدبهم العلمي».

(٢) ص ١٣٩.

ويقول ابن رجب: إنّ أبا حنيفة يرى أن الثقات إذا اختلفوا في خبرٍ، زيادةً، أو نقصاً، في المتن، أو السند، فالزائدُ مردود إلى الناقص.

إلى غير ذلك من قواعد رصينة، أقاموا الحجج على كل منها، في كتب الأصول المبسوطة[1].

---

(١) وقد توسّع شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في بيان أصول الإمام أبي حنيفة وأصحابه بعض التوسّع في «تأنيب الخطيب» ص١٥٢ ـ ١٥٤، وأنا ناقلُه لك بطوله، وقد يكون فيه ما هو مكرر مع بعض ما ذُكر هنا، لكنه بعبارة أخرى، ففي التكرار من هذا النوع تمتين وتوضيح. قال رحمه الله تعالى: «ومن ظَنَّ بأبي حنيفة أنه قليل الحديث، أو كثيرُ المخالفة للحديث، أو كثير الأخذ بالأحاديث الضعيفة: جَهِلَ شروط قبول الأخبار عند الأئمة، ووَزَنَ علومَ أئمة الاجتهاد بميزانه الخاص الذي ربما يكونُ مختلَّ العيار.

وللإمام أبي حنيفة أصول ناضجة في باب استنباط الأحكام، ربما يرميه بكل ما تقدم من يَجهلُ ذلك. ومن تلك الأصول:

١ ـ قبولُ مُرْسَلات الثقات إذا لم يعارضها ما هو أقوى منها.

والاحتجاجُ بالمرسل كان سُنّة متوارثة، جرَتْ عليه الأمة في القرون الفاضلة، حتى قال ابن جرير: رَدُّ المرسل مطلقاً بدعة حدَثَتْ في رأس المئتين. اهـ. كما ذكره الباجي في «أصوله». وابن عبد البر في «التمهيد» وابن رجب في «شرح علل الترمذي». بل تَرى البخاري يَحتج في «صحيحه» بمراسيل، كما يَحتج بها في «جزء القراءة خلف الإمام» وغيره، بل عند مسلم في «صحيحه» مراسيل، كما تجد بيان ذلك في مقدمة «فتح الملهم بشرح صحيح مسلم» لمولانا المحدّث العثماني ١:٣٦، ـ وفي «تدريب الراوي» للسيوطي ص١٢٥ ـ ١٢٦ ـ، ومن ضعَّف بالإرسال نَبَذَ شطرَ السنةِ المعمولِ بها.

٢ ـ ومن أصول أبي حنيفة عَرْضُ أخبار الآحاد على الأصول المجتمِعة عنده، بعد استقرائه موارد الشرع، فإذا خالف خبَرُ الآحاد تلك الأصول يأخذ بالأصل، عملاً بأقوى الدليلين، ويَعُدُّ الخبرَ المخالفَ له شاذاً، ولذلك نماذجُ كثيرة في «معاني الآثار» للطحاوي وليس في ذلك مخالفةٌ للخبر الصحيح، وإنما فيه مخالفة لخبر بدَتْ عِلّة فيه للمجتهد. وصِحّةُ الخبر فرعُ خُلُوه من العلل القادحة عند المجتهد.

٣ ـ ومن أصوله أيضاً: عَرْضُ أخبار الآحاد على عموماتِ الكتاب وظواهرِه، فإذا خالف الخبرُ عاماً أو ظاهراً في الكتاب، أخَذ بالكتاب وتَرَكَ الخبر، عملاً بأقوى الدليلين أيضاً، لأن الكتاب قطعي الثبوت، وظواهره وعموماته قطعية الدلالة عنده، لأدلة ناهضة مشروحة في مفصلات كتب الأصول، كـ«فصول» أبي بكر الرازي و«شامل» الإتقاني، وأما إذا لم يخالف الخبرُ عاماً أو ظاهراً في الكتاب، بل كان بياناً لمُجمَلٍ فيه، فيأخذ به حيث لا دلالة فيه بدون بيان، ولا يَدخل هذا في باب الزيادة على الكتاب بخبرِ الآحاد، وإن توهّم ذلك بعضُ من تعوَّد التشغيب.

٤ ـ ومن أصوله أيضاً في الأخذ بخبر الآحاد: أن لا يُخالِفَ السّنّةَ المشهورة، سواء أكانت سنة فعلية أو قولية، عملاً بأقوى الدليلين أيضاً.

....

= ٥ ـ ومن أصوله أيضاً في الأخذ بذلك: أن لا يُعارِضَ خبرٌ مثلَه، وعند التعارض يُرجّحُ أحدُ الخبرين على الآخر، بوجوه ترجيح تختلف أنظار المجتهدين فيها، ككون أحد الراويين فقيهاً أو أفقهَ بخلاف الآخر.

٦ ـ ومن أصوله أيضاً في ذلك: أن لا يعمل الراوي بخلاف خبره، كحديث أبي هريرة في غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً، فإنه مخالِف لفُتيا أبي هريرة، فترك أبو حنيفة العملَ به لتلك العلة، ومعه في الإعلال بمثل ذلك كثيرٌ من السلف، كما تجد نماذج من ذلك في «شرح عِلَل الترمذي» لابن رجب، وإن ارتأى خلافَ ذلك أناسٌ ممن فقهُهم أقربُ إلى الظاهرية.

٧ ـ ومن أصوله أيضاً: رَدُّ الزائد متناً كان أو سنداً إلى الناقص، احتياطاً في دين الله، كما ذكره ابن رجب. وإغفالُ هذا الأصل عند بعض متأخري أصحابنا، في مناقشاتهم مع المخالفين، من قبيل إلزام الخصم بما يراه هو.

٨ ـ ومن أصوله أيضاً: عدَم الأخذ بخبر الآحاد فيما تَعُمُّ به البلوى ـ أي فيما يَحتاج إليه الجميعُ حاجةً متأكدةً مع كثرة تكرره ـ فلا يكون طريقُ ثبوت ذلك غيرَ الشهرة أو التواتر، ويَدخل في ذلك الحدودُ والكفارات التي تُدرأ بالشُّبَه.

٩ ـ ومن أصوله أيضاً: أن لا يَترُكَ أحَدُ المختلِفين في الحكم من الصحابة الاحتجاجَ بالخبر الذي رواه أحدُهم.

١٠ ـ ومن أصوله أيضاً في خبر الآحاد: أن لا يَسبق طعنُ أحدٍ من السلف فيه.

١١ ـ ومنها: الأخذُ بأخف ما ورَدَ في الحدود والعقوبات عند اختلاف الروايات.

١٢ ـ ومنها: استمرارُ حفظ الراوي لمَرويّه من آنِ التحمّل إلى آنِ الأداء، من غير تخلل نسيان.

١٣ ـ ومنها: عدمُ تعويل الراوي على خَطّه ما لم يَذكر مَرويّه.

١٤ ـ ومنها: الأخذُ بالأحوط عند اختلاف الروايات في الحدود التي تُدرأ بالشبهات، كأخذه بروايةِ قطع السارق بما ثمنُه عشرة دراهم، دون رواية ربع دينار من حيث إنه ثلاثة دراهم، فتكون رواية عشرة دراهم أحوط وأجدر بالثقة، حيث لم يُعلَم المتقدم من المتأخر حتى يُحكَم بالنسخ لأحدهما.

١٥ ـ ومنها: الأخذُ بخبر تكون الآثار أكثرَ في جانبه.

١٦ ـ ومنها: عدَمُ مخالفةِ الخبر للعملِ المتوارَث بين الصحابة والتابعين، في أي بلدٍ نزله هؤلاء، بدون اختصاص بمصر دون مصر، كما أشار إلى ذلك الليث بن سعد فيما كتب به إلى مالك.

وله أصول أخرى من أمثال ما سَبَق، تَحمِلُه على الإعراض عن كثير من الروايات، عملاً بالأقوى.

وقد أشار الحافظ محمد بن يوسف الشامي الصالحي الشافعي[١] صاحب «السيرة الشامية الكبرى» في صدَدِ الرد على ابن أبي شيبة، إلى بعض ما تقدم، في «عقود الجُمَان في مناقب =

---

(١) توفي سنة ٩٤٢ بالقاهرة رحمه الله تعالى.

فمن يَقبلُ الحديثَ عن كل من هَبَّ ودَبَّ، في عهد ذُيوع الفتن، وشُيوع الكذبِ، بنصّ الرسول صلوات الله عليه، يَظنّ بهم[١] أنهم يخالفون الحديث، لكنّ الأمرَ ليس كذلك، بل عُمدتُهم الآثار في التأصيل والتفريع، كما يظهر ذلك لمن أحسنَ البحثَ، ووُفّقَ للإجادة في المقارنة والموازنة، من غير أن يَستسلم للهوى، والتقليدِ الأعمى، والله سبحانه هو الموفّق.

منزلة الكوفة من علوم الاجتهاد

ولا بدّ هنا من استعراض ما كانت عليه الكوفة، من عهد بنائها إلى زمن أبي حنيفة، ليَعلم من لا يعلم وجهَ امتيازها عن باقي الأمصار، في تلك العصور حتى أصبحت مَشرِقَ الفقه الناضج، المتلاطم الأنوار، فأقول:

لا يخفى أن المدينة المنورة زادها الله تشريفاً، كانت مهبطَ الوحي، ومستقر جمهرة الصحابة، رضوان الله عليهم أجمعين، إلى أواخر عهدِ ثالثِ الخلفاء الراشدين، خلا الذين رحلوا إلى شواسع البلدان للجهاد، ونشرِ الدين، وتفقيهِ المسلمين.

ولما ولي الفاروق رضي الله عنه، وافتُتِحَ العراقُ في عهده، بيَد سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، أمَر عمر ببناء الكوفة، فبُنيَت، سنة ١٧هـ، وأسكَن حولها الفُصَحَ من قبائلِ العرب، وبعَثَ عمر رضي الله عنه عبدَ الله بن مسعود رضي الله عنه، إلى الكوفة، ليُعلِّم أهلَها القرآن، ويُفقّهَهم في الدّين، قائلاً لهم: وقد آثرتكم بعبد الله على نفسي.

= أبي حنيفة النعمان»[١]. ثم قال: «فبمقتضى هذه القواعد ترْكُ الإمام أبو حنيفة رحمه الله العملَ بأحاديث كثيرة من الآحاد، وأبى الله سبحانه وتعالى إلا عصمتَه مما قال فيه أعداؤه وتنزيهَه عما نسبوه إليه.

والحقُّ أنه لم يُخالِف الأحاديث عِناداً، بل خالفَها اجتهاداً، لحُجَج واضحة، ودلائل صالحة، وله بتقدير الخطأ أجر، وبتقدير الإصابة أجران. والطاعنون عليه إمّا حُسّاد، أو جُهّال بمواقع الاجتهاد». اهـ.

وأما تضعيفُ بعض أحاديثه من جهة بعض شيوخه أو شيوخ شيوخه، بناء على قول بعض المتأخرين فيهم، فليس بمستساغ، لظهور أنه أدرَى بأحوال شيوخه وشيوخِ شيوخه، وليس بينه وبين الصحابي إلا راويان اثنان في الغالب». انتهى من «تأنيب الخطيب».

(١) أي بالحنفية.

(١) هكذا اسم الكتاب في أغلب النسخ المخطوطة في الخزانات، لكن نسخة المكتبة العامة في ميدان أبي يزيد في إصطنبول باسم (عقد الجمان). وهي أصح نسخة رأيتها، وعليها خط المؤلف. (الكوثري).

وعبدُ الله هذا منزلتُه في العلم بين الصحابة عظيمة جداً، بحيث لا يَستغني عن علمه مثلُ عمر في فقهه، ويقظته، وهو الذي يقول فيه عمر: كُنَيْف مُلِيء فقهاً، وفي رواية: علماً[١].

وفيه ورَدَ حديثُ: «إني رَضِيتُ لأمّتي، ما رَضِيَ لها ابنُ أمّ عَبْد»، وحديثُ: «وتمسّكوا بعهد ابنِ مسعود»، وحديثُ: «من أراد أن يقرأ القرآن غضًّا كما أُنزِل، فليقرأه على قراءة ابن أم عبد»، وقال النبي صلوات الله عليه: «خذوا القرآن من أربعة»، وذكَرَ ابنَ مسعود في صدر الأربعة.

وقال حُذَيفة رضي الله عنه: كان أقربَ الناس هدياً، ودلاً، وسَمْتاً برسول الله ﷺ ابنُ مسعود، حتى يَتوارَى منا في بيته، ولقد عَلِمَ المحفوظون من أصحاب محمد أنّ ابن أم عبد، هو أقربُهم إلى الله زلفى. وحُذيفة حُذيفة، وما ورد في فضل ابن مسعود، في كتب السنة شيء كثير جداً[٢].

فابنُ مسعود هذا عُني بتفقيه أهل الكوفة، وتعليمهم القرآن من سنَةِ بناءِ الكوفة إلى أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه، عنايةً لا مزيد عليها، إلى أن امتلأت الكوفة بالقراء، والفقهاء المحدثين، بحيث أبلغ بعضُ ثقات أهل العلم[٣] عدَدَ من تفقّه عليه، وعلى أصحابه، نحوَ أربعة آلاف عالم.

وكان هناك معه أمثالُ سعد بن مالك ـ أبي وقاص ـ وحُذيفة، وعَمّار، وسلمان، وأبي موسى، من أصفياء الصحابة رضي الله عنهم، يُساعدونه في مهمته، حتى إنّ علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، لما انتقل إلى الكوفة، سُرّ من كثرة فقهائها، وقال: رحِمَ اللّهُ ابنَ أُمّ عَبْد، قد ملأ هذه القريةَ علماً. وفي لفظٍ: أصحابُ ابن مسعود سُرُجُ هذه القرية.

---

(١) الكُنَيف: تصغير «كِنْف»، وهو الوِعاء. وهو تصغير تعظيم.

(٢) منه ما روى البخاري ومسلم في «الصحيحين» مسنداً إلى مسروق قال: قال عبد الله بن مسعود: والذي لا إله غيره ما أنزلَتْ سورة إلا وأنا أعلم أين نزلت، ولا أنزلت آية إلا وأنا أعلم فيمَ أنزلت. ولو أعلم أحداً أعلم مني بكتاب الله تعالى تبلغه الإبل لركبت إليه».

ومما رواه ابن سعد في كتابه «الطبقات الكبرى» ٢: ٣٤٣ عن التابعي الجليل مسروق بن الأجدع، أحد كبار علماء الكوفة وفقهائها، قال: «لقد جالستُ أصحابَ محمد ﷺ، فوجدتُهم كالإخاذ ـ أي كالغدير يُستقَى منه الماء ويؤخذ ـ فالإخاذُ يُروي الرجل، والإخاذُ يُروي الرجلين، والإخاذُ يُروي العشرة، والإخاذُ يُروي المِئة، والإخاذُ لو نَزَل به أهلُ الأرض لأصدرهم ـ أي رَواهم ـ، فوجدتُ عبدَ الله بن مسعود من ذلك الإخاذ».

(٣) هو الإمام السرخسي في «المبسوط»، أفاده شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى.

ولم يكن بابُ مدينة العلم، بأقلّ عناية بالعلم منه، فوالَى تفقيهَهم، إلى أن أصبحت الكوفة لا مثيلَ لها في أمصار المسلمين، في كثرة فقهائها، ومحدّثيها، والقائمين بعلوم القرآن، وعلوم اللغة العربية فيها، بعد أن اتخذها عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه، عاصمةَ الخلافة، وبعد أن انتقل إليها أقوياءُ الصحابة، وفقهاؤهم.

وبينما ترى محمدَ بن الربيع الجِيزيّ. والسيوطيّ لا يستطيعان أن يذكرا من الصحابة الذين نزلوا مصر إلا نحوَ ثلاث مئة صحابي، تجِدُ العِجليّ يذكر أنه توطّن الكوفة وحدَها، من الصحابة، نحوُ ألفٍ وخمس مئة صحابي، بينهم نحوُ سبعين بدرياً، سوى من أقام بها، ونشَر العلم بين ربوعها، ثم انتقل إلى بلد آخر، فضلاً عن باقي بلاد العراق.

وما يُروَى عن ربيعة، ومالك من الكلمات البتراء في أهل العراق، ليس بثابت عنهما أصلاً، وجَلّ مقدارُهما عن مثل تلك المجازفة، ولسنا في حاجة هنا إلى شرح ذلك، فنكتفي بالإشارة.

فكبارُ أصحاب علي، وابنِ مسعود رضي الله عنهما بها، لو دُوّنت تراجمهم في كتاب خاص لأتى كتاباً ضخماً، والمجالُ واسع جداً لمن يريد أن يؤلّف في هذا الموضوع.

وقد قال مسروق بن الأجدع التابعي الكبير: وجدتُ عِلمَ أصحاب محمد ينتهي إلى ستة: إلى علي، وعبد الله، وعمر، وزيد بن ثابت، وأبي الدرداء، وأُبيّ بن كعب؛ ثم وجدتُ عِلمَ هؤلاء الستة انتهى إلى: عليّ، وعبد الله.

وقال ابن جرير: لم يكن أحد له أصحاب معروفون، حرّروا فُتياه ومذاهبَه في الفقه، غيرَ ابن مسعود، وكان يَترُكُ مذهبَه، وقولَه، لقول عمر، وكان لا يكادُ يخالفه في شيء من مذاهبه، ويَرجِعُ من قوله، إلى قوله.

وكان بين فقهاء الصحابة من يُوصي أصحابه بالالتحاق إلى ابن مسعود، إقراراً منهم بواسع علمه، كما فعل معاذ بن جبل، حيث أوصى صاحبَه عمرو بن ميمون الأودي باللحاق بابن مسعود، بالكوفة.

ولا مطمع هنا في استقصاء ذكرِ أسماءِ أصحاب علي، وابنِ مسعود بالكوفة، ولكن لا بأس في ذكر بعضهم هنا، فنقول:

١ ـ منهم: عَبِيدة بن قيس السَّلْماني، المتوفى سنة ٧٢هـ، كان شُرَيح إذا اشتبَه

عليه الأمر في قضية يُرسِل إلى السَّلْماني هذا يستشيره، كما في «المحدِّث الفاصل» للرامهرمزي. وشُرَيح، ذلك المعروف بكمال اليقظة في الفقه، وأحكام القضاء[1].

٢ ـ ومنهم: عمرو بن ميمون الأودي، المتوفى سنة ٧٤هـ، من قدماء أصحاب معاذ بن جبل كما سبق، مُعمّر مُخضرَم، أدرك الجاهلية، وحجّ مئة عُمرةٍ وحجّة.

٣ ـ ومنهم: زِرّ بن حُبَيْش، المتوفى سنة ٨٢هـ، مُعمّر مُخضرَم، وكان يؤم الناس في التراويح، وهو ابن مئة وعشرين سنةً، وهو راويةُ قراءة ابن مسعود، ومنه أخذها عاصم، وقد رواها عنه أبو بكر بن عيّاش، وفيها الفاتحة والمعوِّذتان. وأما ما يُروَى عن ابن مسعود من الشواذ، فليس بقراءته، وإنما هي ألفاظ رُوِيَت عنه في صدد التفسير، فدَوّنها من دَوّنها في عِداد القراءة، كما يظهر من «فضائل القرآن» لأبي عُبَيد. وكان زِرّ مِن أعربِ الناس، وكان ابن مسعود يسأله عن العربية.

٤ ـ ومنهم: أبو عبد الرحمٰن عبد الله بن حَبِيب السُّلَمي، المتوفى سنة ٧٢هـ، عرَضَ القرآنَ على عليّ كرّم الله وجهه، وهو عُمدته في القراءة، وقد فرّغ نفسه لتعليم القرآن لأهل الكوفة بمسجدها، أربعين سنة، كما أخرجه أبو نعيم بسنده، ومنه تلقّى السِّبْطانِ الشهيدان القراءةَ بأمر أبيهما. وعاصمٌ تلقّى قراءة عليّ عنه، وهي القراءة التي يرويها حفص عن عاصم، وقراءةُ عاصم بالطريقين في أقصى درجات التواتر في جميع الطبقات، وعرَضَ السّلَمي أيضاً على عثمان، وزيدِ بن ثابت.

٥ ـ ومنهم: سُوَيد بن غَفَلة المَذْحِجي، وُلِد عام الفيل، فصحب أبا بكر ومَن بعدَه، إلى أن توفي بالكوفة سنة ٨٢هـ.

٦ ـ ومنهم: علقمة بن قيس النَّخَعي، المتوفى سنة ٦٢هـ، وعنه يقول ابن مسعود: لا أعلم شيئاً إلا وعلقمة يعلمه. وفي «الفاصِل»: حدثنا الحسن بن سهل العدوي، من أهل رامَهُرْمُز، حدثنا علي بن الأزهر الرازي، حدثنا جرير عن قابوس، قال: قلتُ لأبي: كيف تأتي علقمة وتدَعُ أصحابَ النبي ﷺ؟! فقال: يا بني، لأن أصحاب النبي ﷺ يستفتونه. وله رِحلة إلى أبي الدرداء بالشام، وإلى عمر، وزيد، وعائشة بالمدينة، وهو ممن جمعَ علوم الأمصار.

٧ ـ ومنهم: مسروق بن الأجدع، عبد الرحمٰن الهَمْداني، المتوفى سنة ٦٣هـ، مُعَمّر مخضرم، أدرك الجاهلية، وله رحلات واسعة في العلم.

---

(١) وستأتي ترجمة شريح بعد قليل، انظرها بجانب رقم ٩ ص١٠٢.

٨ ـ ومنهم: الأسود بن يزيد بن قيس النخعي، المتوفى سنة ٧٤هـ، مُعَمَّر مخضرم، حجّ ثمانين، ما بين حجّة وعُمرة، وهو ابن أخي علقمة. وكان خالَ إمامِ أهل العراق: إبراهيمَ بنِ يزيد النخعي[١].

٩ ـ ومنهم: شُرَيح بن الحارث الكِنْدي، مُعَمَّر مخضرَم، وَلِيَ قضاء الكوفة في عهد عمر، واستمر على القضاء، اثنتين وستين سنة، إلى أيام الحجاج، إلى أن توفي سنة ٧٠هـ، وهو الذي يقول فيه علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه: قم يا شُرَيح! فأنتَ أقضى العرب[٢]، فناهيك بقاض يكون مَرضيّ القضاء في عهد الراشدين، وفي الدولة الأموية طولَ هذه المدة، وقد غَذّى بأقضيته الدقيقة، فقهَ أهل الكوفة، ودرّبهم على الفقه العملي.

١٠ ـ ومنهم: عبد الرحمٰن بن أبي لَيلَى، أدرك مئةً وعشرين من الصحابة، وَوَلِيَ القضاء، غرِقَ مع ابن الأشعث شهيداً، سنة ٨٣هـ.

١١ ـ ومنهم: عمرو بن شُرَحْبِيل الهَمْداني ١٢ ـ ومُرّة بن شَراحيل ١٣ ـ وزيد بن صَوحان ١٤ ـ والحارث بن قيس الجُعْفي ١٥ ـ وعبد الرحمٰن بن الأسود النخعي ١٦ ـ وعبد الله بن عُتبة بن مسعود ١٧ ـ وخَيْثَمة بن عبد الرحمٰن ١٨ ـ وسَلَمة بن صُهَيب ١٩ ـ ومالك بن عامر ٢٠ ـ وعبد الله بن سَخْبَرَة ٢١ ـ وخلاس بن عَمْرو ٢٢ ـ وأبو وائل شَقِيق بن سَلَمة ٢٣ ـ وعُبَيد بن نَضْلَة ٢٤ ـ والرّبيع بن خُثَيْم ٢٥ ـ وعُتبة بن فَرقَد ٢٦ ـ وصِلَة بن زُفَر ٢٧ ـ وهَمّام بن الحارث ٢٨ ـ والحارث بن سُوَيد ٢٩ ـ وزَاذَان أبو عَمْرو الكِندي ٣٠ ـ وزيد بن وَهْب ٣١ ـ وزياد بن جَرير ٣٢ ـ وكُردُوس بن هانىء ٣٣ ـ ويزيد بن معاوية النخعي، وغيرُهم من أصحابهما.

وأكثرُ هؤلاء لَقُوا عمر، وعائشةَ أيضاً، وأخذوا عنهما. وهؤلاء كانوا يفتون بالكوفة، بمحضر الصحابة، فلو تُلِيَ حديثُ هؤلاء، أو فِقهُهم على مجنون لأفاق، فلا يستطيع من يدري ما يقول، أن يُوجّه أيّ مؤاخذة نحو حديثِ هؤلاء، وفقهِهم.

وتليهم طبقةٌ لم يدركوا علياً، ولا ابن مسعود، ولكنهم تفقهوا على أصحابهما، وجمعوا علوم الأمصار إلى علومهم. وما ذكره ابن حزم، منهم نبذة يسيرة فقط، وعدَدُ هؤلاء في غاية الكثرة، وأمرُهم في نهاية الشهرة.

---

(١) هذه الجملة: وكان خالَ... مما زاده شيخنا المؤلف رحمه الله تعالى في نسخته.

(٢) وليكن بين عينيك أنه قولُ من ورد فيه «وأقضاهم علي» نعم، إنما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه. (البنوري).

ولسنا بسبيل سرد أسمائهم، إلا أنا نلفت الأنظار إلى عدد الذين خرجوا مع عبد الرحمٰن بن محمد بن الأشعث، على الحَجّاج الثقفي، في دَيْر الجَماجم سنة ٨٣هـ، من الفقهاء القُرّاءِ خاصةً من أهل الطبقتين، وبينهم أمثال: أبي البَخْتَري سعيد بن فيروز، وعبد الرحمٰن بن أبي ليلى، والشعبي، وسعيد بن جُبَير، قال الجصّاص في «أحكام القرآن» ١ :٧١: وخرَج عليه من القُرّاء أربعةُ آلاف رجل، هم خيارُ التابعين، وفقهاؤهم، فقاتلوه مع عبد الرحمٰن بن محمد بن الأشعث، اهـ.

فإذا نظرت إلى علماء سائر الأمصار[1] يُعَدّ من أحسنهم حالاً من يهاجِرُ أباه، ومن يَقبَلُ جوائز الحكام، ويساير أهل الحكم، وقَلّ بينهم من يخطر له على بالٍ مقاومةُ الظلم، وبذلُ كل مرتخَص وغال في هذا السبيل، فبذلك أصبحَت أحوالُ الكوفة في أمر الدين، والخُلُق، والفقه، وعلمَ الكتاب، والسنة، واللغة العربية ماثلةً أمام الباحث المنصف، فيحكم بما تُمليه النَّصَفة، في الموازنة بين علماء الأمصار.

وهذا ما يجعل للكوفة مركزاً لا يُسامَى على توالي القرون، ولولا ذلك لما كانت الكوفة معقل أهل الدين، يفر إليها المضطهدون، طولَ أيام الجَور، في عهد الأموية.

وسعيد بن جُبَير وحده، جمَعَ علم ابن عباس إلى علمه، حتى إنّ ابن عباس كان يقول، حينما رأى أهلَ الكوفة يأتونه ليستفتوه: أليس فيكم ابنُ أُمّ الدَّهْماء؟ يعني سعيدَ بنَ جُبَير، يُذكِّرهم ما خصّه الله به من العلم الواسع، بحيث يُغني علمه أهلَ الكوفة، عن علم ابن عباس.

وإبراهيم بن يزيد النخعي من أهل هذه الطبقة، قد جمع أشتاتَ علوم هاتين الطبقتين، بعد أن تفقه على علقمة، قال أبو نعيم: أدرك إبراهيم أبا سعيد الخدري، وعائشة، ومَن بعدَهما، من الصحابة رضي الله عنهم، اهـ.

وعامِرُ بن شَراحِيلَ الشعبي ـ الذي يقول عنه ابن عمر، لما رآه يحدّثُ بالمغازي: لهو أحفَظُ لها مني، وإن كنتُ قد شهدتها مع رسول الله ﷺ ـ. يُفضّل أبا عِمران إبراهيمَ النخعي هذا، على علماء الأمصار كلها، حيث يقول لرجل حضر جنازته، عندما توفي سنة ٩٥هـ: دفنتم أفقه الناس، فقال الرجل: ومَنَ الحسن؟ قال:

---

(١) يشير الأستاذ المحقق إلى مزية الكوفة وعلمائها، علماً، وديانة، ووَرَعاً، وتقوى، وهذا مهم، فاعلمه. (البنوري).

أفقهُ من الحسن، ومن أهل البصرة، ومن أهل الكوفة، وأهل الشام، وأهل الحجاز، كما أخرجه أبو نعيم بسنده إليه.

وأهلُ النقد يعدُّون مراسيل النخعي صحاحاً، بل يفضلون مراسيله على مسانيد نفسه، كما نَصّ على ذلك ابنُ عبد البر في «التمهيد»[١]. ويقول الأعمش: ما عرَضتُ على إبراهيم حديثاً قط إلا وجدت عنده منه شيئاً. وقال الأعمش أيضاً: كان إبراهيم صَيرَفيّ الحديث، فكنتُ إذا سمعتُ الحديث من بعض أصحابنا عرَضته عليه.

وقال إسماعيل بن أبي خالد: كان الشعبي، وأبو الضّحَى، وإبراهيم، وأصحابنا يجتمعون في المسجد، فيتذاكرون الحديث، فإذا جاءتهم فُتيا، ليس عندهم منها شيء، رموا بأبصارهم إلى إبراهيم النخعي. وقال الشعبي عن إبراهيم: إنه نشأ في أهل بيتِ فقه، فأخذ فقههم، ثم جالَسَنا، فأخذ صفوَ حديثنا، إلى فقه أهل بيته، فإذا نعيتُه أنعي العلم، ما خلّف بعده مثلَه.

وقال سعيد بن جبير: تستفتوني، وفيكم إبراهيم النخعي؟!. ومما أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: حدثنا أبو محمد بن حيّان، ثنا أبو أسيد، ثنا أبو مسعود، ثنا ابن الأصبهاني، ثنا عَثّام عن الأعمش، قال: ما رأيتُ إبراهيم يقول برأيه في شيء قط، اهـ. ومثلُه في «ذم الكلام» لابن مَتٌ، فعلى هذا يكون كلُّ ما يُروَى عنه من الأقوال في أبواب الفقه، ـ في «آثار» أبي يوسف، و«آثار» محمد بن الحسن، و«المصنَّف» لابن أبي شيبة، وغيرِها ـ أثراً من الآثار.

والحقُّ أنه كان يَروي ويَرى، فإذا رَوى فهو الحجة، وإذا رأى واجتهد فهو البحر الذي لا تُعكِّرُه الدِّلاء، لتوفر أسباب الاجتهاد عنده بأكملها، بل هو القائل: لا يستقيم رأي إلا برواية ولا رواية إلا برأي. كما أخرجه أبو نعيم بسنده إليه، وهي الطريقة المثلى في الأخذ بالحديث والرأي.

وقال الخطيب في «الفقيه والمتفقه»[٢] أخبرنا أبو بشر محمد بن عمر الوكيل، أخبرنا عمر بن أحمد بن الواعظ، حدثنا عبد الوهاب بن عيسى ابن أبي حيّة[٣]، ثنا محمد بن معاوية، ثنا أبو بكر بن عياش، حدثني الحسن بن عبيد الله النخعي، قال:

---

(١) ١ : ٣٨.

(٢) ١ : ٢٠٣.

(٣) هذا الراوي بتمام نسبه ساقط من كلام شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى. واستدركته من «الفقيه والمتفقه».

قلت لإبراهيم: أكلّ ما أسمَعُكَ تُفتي به سمعتَه؟ فقال لي: لا، قلت: تُفتي بما لم تَسمع؟!، فقال: سمعت الذي سمعتُ، وجاءني ما لم أسمع، فقِستُه بالذي سمعت، اهـ. وهذا هو الفقه حقاً.

وبمثل هذا الإمام الجليل تفقّه حمادُ بن أبي سليمان، شيخُ أبي حنيفة، وكان حماد شديدَ الملازمة لإبراهيم، قال أبو الشيخ في «تاريخ أصبهان»: حدثنا أبو بكر أحمد بن الحسن بن هارون بن سليمان بن يحيى بن سليمان بن أبي سليمان، قال: سمعت أبي يقول: حدثني أبي عن جدي، قال: وجَّهَ إبراهيمُ النخعي حماداً، يوماً يشتري له لحماً بدرهم، في زِنبيل، فلقيه أبوه راكباً دابة، وبيد حماد الزنبيل، فزجره، ورمَى به من يده، فلما مات إبراهيم جاء أصحابُ الحديث، والخراسانيةُ يَدقّون على باب مسلم بن يزيد ـ والدِ حماد ـ، فخرج إليهم في الليل بالشمع، فقالوا: لسنا نريدك، نريد ابنك حماداً، فدخل إليه، فقال: يا بني! قم إلى هؤلاء، فقد علمتُ أن الزنبيل أدّى بك إلى هؤلاء، اهـ.

وقال أبو الشيخ، قُبَيلَ هذا: حدثنا أحمد بن الحسن، قال: سمعت ابن خالي عبيد بن موسى، يقول: سمعت جَدّتي تقول، عن جَدّتها الكبرى عاتكة، أختِ حماد بن أبي سليمان، قالت: كان النّعمانُ ببابنا يَنْدُفُ قُطْنَنَا، ويَشري لبَنَنا وبَقْلَنا، وما أشبه ذلك، فكان إذا جاء الرجل يسأله عن المسألة، قال: ما مسألتك؟ قال: كذا وكذا، قال: الجوابُ فيها كذا، ثم يقول: على رِسلك، فيدخل إلى حماد، فيقول له: جاء رجل، فسأل عن كذا، فأجبته بكذا، فما تقول أنت؟ فقال: حدَّثونا بكذا، وقال أصحابنا كذا، وقال إبراهيم كذا، فيقول: فأروي عنك؟ فيقول: نعم، فيخرج، فيقول: قال حماد: كذا، اهـ.

هكذا كانت ملازمةُ بعضهم لبعض، وخدمةُ بعضهم لبعض، أوانَ الطلب، وبهذا نالوا بركة العلم.

وقد أخرج ابن عدي في «الكامل» بطريق يحيى بن معين، عن جرير، عن مغيرة، قال: قال حماد بن أبي سليمان: لقيت عطاءاً، وطاوساً، ومجاهداً، فصِبيانُكم أعلمُ منهم، بل صِبيانُ صبيانكم أعلم منهم. إنما قال هذا تحديثاً بالنعمة، وردًا على بعض شيوخ الرواية، ممن لم يؤتَ نصيباً من الفقه، حيث كان يفتي في مسجد الكوفة، غلطاً، ويقول: لعلّ هناك صبياناً يخالفوننا في هذه الفتاوى.

وماذا يفيد تقادمُ السن في الرواية لمن حُرِمَ الدراية؟ ويريد بالصبيان: الذين لم تتقادم أسنانهم من أهل العلم بالكوفة كحمّادٍ وأصحابه، فحمّاد يفوق هؤلاءِ في الفقه، وكذلك خاصةُ أصحابه، وإنْ كنت في ريب من ذلك فقارن بين ما تُوورث من هؤلاء وهؤلاء في الفقه، ثم احكم بما شئت. وليس الكلام في الرواية المجرّدة[١].

وقد أخرج ابن عدي في «الكامل» بطريق يحيى بن معين، عن ابن إدريس عن الشيباني، عن عبد الملك بن إياس الشيباني، أنه قال: قلت لإبراهيم من نسألُ بعدك؟ قال: حماداً، اهـ. وحمادُ بن أبي سليمان هذا، توفي سنة ١٢٠.

وقال العُقَيلي: حدثنا أحمد بن محمود الهروي، قال: حدثنا محمد بن المغيرة البلخي، قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، حدثنا محمد بن سليمان الأصبهاني، قال: لما مات إبراهيم اجتمع خمسة من أهل الكوفة، فيهم عُمَر بن قيس الماصِر، وأبو حنيفة، فجمعوا أربعين ألفَ درهم، وجاؤوا إلى الحكم بن عُتَيبة، فقالوا: إنا قد جمعنا أربعين ألفَ درهم، نأتيك بها، وتكون رئيسَنا؟... فأبى عليهم الحَكَم، فأتوا حمادَ بن أبي سليمان، فقالوا، فأجابهم،... اهـ.

وبهذا القدر نكتفي من أنباء هذه الطبقة، لكثرة رجالها، وتشعّبِ أنبائها، مقتصِراً على سَوق خبرَيْن، مما يدل على اتساع الكوفة في الرواية والدراية في تلك الطبقة.

قال أبو محمد الرامهرمزي في «الفاصِل»: حدثنا الحسين بن نبهان، ثنا سُهيل بن عثمان، ثنا حفص بن غياث، عن أشعث، عن أنس بن سيرين، قال: أتيت الكوفة، فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث، وأربعَ مئة قد فَقُهوا، اهـ. وفي أيّ مصر من أمصار المسلمين، غير الكوفة، تجدُ مثلَ هذا العدد العظيم للمحدثين، والفقهاء؟ وفي هذا ما يدل على أن الفقيه مهمتُه شاقةٌ جداً، فلا يَكثر عدَدُه كثرةَ عددِ النَّقَلة.

وقال الرامهرمزي أيضاً: حدثنا عبد الله بن أحمد بن مَعْدان، ثنا مذكورُ بن سليمان الواسطي، قال: سمعت عفّان يقول ـ وسَمِعَ قوماً يقولون: نَسَخْنا كتبَ فلان، ونَسَخْنا كتبَ فلان ـ، فسمعتُه يقول: نَرى هذا الضربَ من الناس لا يفلحون[٢]، كنا

---

(١) من قوله: الذين لم تتقادم أسنانهم... إلى هنا، مما زاده شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في نسخته.

(٢) وفي مثل هؤلاء الرواة المتسابقين إلى الازدياد من مجرد الرواية، والاستكثارِ من الشيوخ والطُّرُق، ولا يبالون اهتماماً بما سواها من وجوه العلم؛ جاءت كلماتُ ذم عن كثير من السلف، ومنها قولُ الحسن البصري رضي الله عنه: «هِمّةُ العلماء الرعاية وهِمّة السُّفهاء الرواية». كما رواه الخطيب البغدادي في «اقتضاء العلم العمل» ص٣٥.

نأتي هذا فنسمع منه ما ليس عند هذا، ونَسمع من هذا ما ليس عند هذا، فقدِمنا الكوفة فأقمنا أربعة أشهر، ولو أردنا أن نكتب مئة ألف حديث لكتبناها، فما كتبنا إلا قَدرَ خمسين ألف حديث، وما رضينا من أحد إلا ما لأمّة[١]، إلا شَرِيكاً، فإنه أبى علينا، وما رأينا بالكوفة لحّاناً مُجَوِّزاً[٢]، اهـ.

انظر، مصراً يَكتُبُ بها ـ مثلُ عفّان ـ في أربعة أشهر، خمسين ألفَ حديث! مع هذا التروّي[٣]، و«مسنَدُ أحمد» أقلّ من ذلك بكثير، أيُعَدّ مثلُ هذا البلد قليلَ الحديث؟! على أن أحاديث الحرمين مشتركة بين علماء الأمصار في تلك الطبقات، لكثرة حَجّهم، وكم بينهم من حَجّ أربعين حجّة وعُمرةً وأكثر، وأبو حنيفة وحده، حجّ خمساً وخمسين حجّة. وأنت ترى البخاري يقول: ولا أُحصي ما دخلتُ الكوفة في طلب الحديث، حينما يذكر عدَدَ ما دخل باقي الأمصار، ولهذا أيضاً دلالتُه في هذا الصدد.

ومما يدل عليه الخبرُ السابق، براءةُ علماء الكوفة من اللّحْن الذي اكتظّت به بلادُ الحجاز، والشام، ومصر، في ذلك العهد. وأنت تجد في كلام ابن فارس مدافعتَه عن مالك في ذلك. وقولُ الليث في ربيعة، تجده في «الحلية». وقولُ أبي حنيفة في نافع، تجده في «كتاب» ابن أبي العوّام.

وأمّا الكَلِمَةُ التي تُروَى عن أبي حنيفة[٤]، فبدون سندٍ متصل، على أنّ وجهها في العربية ظاهر جداً، على فرض ثبوتها عنه، وقد توسّع المبرِّدُ في «اللَّحنة» في أنْباءِ اللاحنين من أهل الأمصار، سوى بلاد العراق. وقد نقَلَ مسعود بن شيبة جملةً من ذلك في «التعليم»[٥].

---

(١) يريد: لم نرضَ في قبول حديث أحد، أو روايته، إلا ما تلقّاه الأمة، انظر إلى هذا الشرط الصعب، ثم إلى هذا الاستكثار، وهذا مهم، فاعلمه. (البنوري).

(٢) أي متسامحاً في الرواية متساهلاً في الضبط والإتقان، أفاده أستاذنا الكوثري رحمه الله تعالى مشافهة.

(٣) وعفان هذا، هو: عفان بن مسلم الأنصاري البصري، شيخ البخاري، وأحمد، وإسحاق، وخلائق. وهو الذي يقول فيه ابن المديني: كان إذا شكّ في حرف من الحديث تركه، كذا في «التقريب». ويقول أبو حاتم: إمام ثقة، متقن متين. ويقول ابن عدي: أوثَق من أن يقال فيه شيء، كذا في «خلاصة التذهيب». (البنوري).

(٤) يريد بها الأستاذ كلمة (أبا قُبَيس)، وسمعتُ منه أن المراد به خشَبَة الجزار، لا الجبل المعروف بمكة، زادها الله تكريماً. (البنوري).

(٥) يعني الكتاب المسمّى «مقدمة كتاب التعليم» لمسعود بن شيبة السِّندي، وذلك في ص٢٢٣ ـ ٢٣١.

على أن مصرَ كانت تُحاشِرُ القِبط، والشامَ يُساكِنُ الروم، وكان الحجاز يطرقه كلّ طارق من الأعاجم، ولا سيما بعد عهد كبار التابعين، مع عدم وجود أئمة بها للغة، يحفظونها من الدخيل، واللحون.

وأما الكوفة، والبصرة، ففيهما دُوِّنَت العربية، فأهلُ الكوفة راعَوا تدوينَ جميعِ اللهجات العربية، في عهد نزول الوحي، ليستعينوا بذلك على فهم أسرار الكتاب والسنة، ووجوهِ القراءة. وأهلُ البصرة انتهجوا مسلَكَ التخيّرِ من اللهَجَاتِ ما يَحِقّ أن يُتّخذَ لغةَ المستقبل، فأحَدُ المسلكينِ لا يُغني عن الآخَر.

فعُلِمَ بذلك مركزُ الكوفة في الفقه، والحديث، واللغة. وأما القرآن، فالأئمة الثلاثة، من السبعة، كوفيون، وهم: ١ ـ عاصم ٢ ـ وحمزة ٣ ـ والكسائي، وزِد خَلَفاً، العاشر، من بين العشرة، وقد سبَق بيانُ قراءة عاصم[(١)].

طريقة أبي حنيفة في التفقيه

ولسنا نخوض هنا في عُبَاب ترجمة أبي حنيفة النعمان، وفي كتب الأئمة ما يغنينا عن ذلك، فدُونك كتابَ «أبي القاسم بن أبي العوّام، الحافظ»، وكتاب «أبي عبد الله الحسين الصَّيْمري»، و«كتاب الحارثي» المندمج في «كتاب الموفق المكي»، و«جزء ابن الدّخِيل» الذي نقَل ابنُ عبد البر غالبَ ما فيه في «الانتقاء».

وكان ابنُ الدّخِيل راويةَ العُقَيلي، فألّف جزءاً في فضائل أبي حنيفة، ردًا على العُقَيلي، حيث أطال لسانه في فقيه الملةِ وأصحابِه البررة، شأنَ الجهلة الأغرار، وتبرؤاً مما خطته يمين العُقَيلي، مما يجافي الحقيقة، فسمعه حَكَم بن المنذر البلّوطي الأندلسي من ابن الدّخِيل بمكة، وسمعه منه ابنُ عبد البر، فساق غالبَ ما فيه من المناقب في (ترجمة أبي حنيفة) من «الانتقاء».

وما يذكره ابنُ عبد البر عن البخاري كان من تمام النَّصَفة، أن يَنظر في سنده، وكذا ما يرويه إبراهيمُ بن بشار[(٢)] عن ابن عُيَينة، وأما ابنُ الجارود[(٣)]، فقد ثبَتَ رَدُّ شهادته عند قاضي المسلمين، فلو أشار إلى ذلك كله لأحسَنَ صُنعاً.

---

(١) في ص١٠١.

(٢) هو إبراهيم بن بشار الرمادي. وسيأتي له ذكر بالنقد في ص١٣٧، فانظره.

(٣) هو أحمد بن عبد الرحمٰن بن الجارود الرقي الكذاب. وقد كذبه الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد»، انظر منه ٢: ٦١ و٦٩ و٢٤٧.

أما (ابن الجارود) صاحب (المنتَقَى) فهو الإمام أبو محمد عبد الله بن علي بن الجارود النيسابوري، فلا تَشْتَبِه.

والحاصلُ أنه لم يتكلّم فيه أحَدٌ بحُجّة، كما شرحنا ذلك أوسع شرح، فيما رددنا به على الخطيب في هذا الصدد[١]، وإنما نتكلم هنا عن طَرَف من أحواله، مما ينبىء عن طريقته في التفقيه.

فأقول: هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن النعمانِ بن المرزبان بن زَوطَى بن ماه الفارسي الأصل، لم يقع عليه رِقٌّ أصلاً. وإسماعيلُ بن حمّاد مصدَّق في ذلك، وقد قال الصلاح بن شاكر الكتبي في «عيون التواريخ»: قال محمد بْن عبد الله الأنصاري: ما وَلِيَ القضاءَ من أيام عمر بن الخطاب إلى اليوم ـ يعني بالبصرة ـ مثلُ إسماعيل بن حمّاد، فقيل له، ولا الحسنُ البصري؟ قال: والله، ولا الحسنُ البصري، وكان عالماً، زاهداً، عابداً، ورِعاً. اهـ. أمِثلُه لا يُصدّق في نسبه؟!

وقد حدّث الطحاوي في «مشكل الآثار» ٤: ٥٤ عن بكّار بن قتيبة، عن عبد الله بن يزيد المقرىء: «أتيتُ أبا حنيفة، فقال لي: مِمَّنِ الرجل؟ فقلتُ: رجل منّ الله عليه بالإسلام، فقال لي: لا تقل هكذا، ولكن والِ بعضَ هذه الأحياء، ثم انْتَمِ إليهم، فإني كنتُ أنا كذلك». فعُلِمَ أن وَلاءه كان وَلاءَ الموالاة، لا وَلاء العِتق، ولا وَلاء الإسلام، ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢].

وقال ابن الجوزي في «المنتظم»: لا يختلفُ الناس في فهم أبي حنيفة، وفقهه، كان سفيان الثوري، وابن المبارك، يقولان: أبو حنيفة أفقهُ الناس. وقيل لمالك: هل رأيتَ أبا حنيفة؟ فقال: رأيتُ رجلاً، لو كلّمك في هذه السارية أن يجعلها ذهباً، لقام بحُجّته. وقال الشافعي: الناسُ عِيال في الفقه على أبي حنيفة، اهـ.

وقال القاضي عِياض في «ترتيب المدارك»: قال الليثُ لمالك: أراك تَعْرَق؟ فقال مالك: «عَرِقتُ مع أبي حنيفة، إنه لفقيه يا مِصري». اهـ.

وقد ذكرتُ وجوه استمداد باقي المذاهب من مذهبه رضي الله عنه، في «بلوغ الأماني»[٢]، فلا أعيد الكلام هنا.

وكان أجلى مميزات مذهب أبي حنيفة، أنه مذهَبُ شورَى، تلقّته جماعةٌ عن جماعة، إلى الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، بخلاف سائر المذاهب، فإنها مجموعة آراء لأئمتها.

---

(١) انظر «تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب»، فقد جمع فأوعى ولم يترك لوالغ لساناً.

(٢) هو «بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني» طبع بالقاهرة بمطبعة السعادة سنة ١٣٥٥، ثم طبع في مدينة حمص من بلاد الشام سنة ١٣٨٨.

قال ابن أبي العوَّام: حدثني الطحاوي، كتب إليّ ابن أبي ثور، قال: أخبرني نوح أبو سفيان، قال لي المغيرة بن حمزة: كان أصحاب أبي حنيفة الذين دَوّنوا معه الكتبَ أربعين رجلاً، كبراءَ الكبراء، اهـ.

وقال ابن أبي العوام أيضاً: حدثني الطحاوي، كتبَ إليّ محمد بن عبد الله بن أبي ثور (الرُّعَيني)، حدثني سليمان بن عِمران، حدثني أسَدُ بن الفُرات، قال: كان أصحابُ أبي حنيفة الذين دَوّنوا الكتبَ أربعين رجلاً، فكان في العَشْرة المتقدمين: أبو يوسف، وزُفَر بن الهُذَيل، وداود الطائي، وأسدُ بن عمرو، ويوسف بن خالد السَّمْتي (أحد مشايخ الشافعي)، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة، وهو الذي كان يكتبها لهم ثلاثين سنة، اهـ.

وبهذا السند إلى أسد بن الفرات، قال: قال لي أسدُ بن عمرو: كانوا يختلفون عند أبي حنيفة في جواب المسألة، فيأتي هذا بجواب، وهذا بجواب، ثم يرفعونها إليه، ويسألونه عنها، فيأتي الجواب من كَثَب ـ أي من قُرب ـ وكانوا يقيمون في المسألة ثلاثة أيام، ثم يكتبونها في الديوان، اهـ.

قال الصَّيْمري: حدثنا أبو العباس أحمد الهاشمي، ثنا أحمد بن محمد المكي، ثنا علي بن محمد النخعي، ثنا إبراهيم بن محمد البلخي، ثنا محمد بن سعيد الخوارزمي، ثنا إسحاق بن إبراهيم، قال: كان أصحاب أبي حنيفة يخوضون معه في المسألة، فإذا لم يحضُر عافية ـ ابنُ يزيد القاضي ـ، قال أبو حنيفة: لا ترفعوا المسألة حتى يحضُر عافية، فإذا حضر عافية ووافَقَهم. قال أبو حنيفة: أثبتوها، وإن لم يوافقهم، قال أبو حنيفة: لا تثبتوها، اهـ.

وقال يحيى بن معين في «التاريخ» و«العِلَل»: روايةِ الدُّورِي عنه ـ في ظاهرية دمشق ـ: قال أبو نُعَيم (الفضل بن دُكَين): سمعت زُفَر يقول: كنا نختلف إلى أبي حنيفة، ومعنا أبو يوسف. ومحمدُ بن الحسن، فكنا نَكتُب عنه، قال زفر: فقال يوماً أبو حنيفة، لأبي يوسف: ويحك يا يعقوب، لا تكتب كلّ ما تَسمَعُ مني، فإني قد أرى الرأيَ اليوم، وأتركه غداً، وأرى الرأيَ غداً، وأتركه في غده»، اهـ. انظر كيف كان ينهى أصحابه عن تدوين المسائل، إذا تعجّل أحدهم بكتابتها قبل تمحيصها كما يجب.

فإذا أحطتَ خُبراً بما سبَق، علمتَ صِدقَ ما يقوله الموفّق المكي في «مناقب أبي حنيفة» ٢: ١٣٣، حيث قال بعد أن ذكر كبار أصحاب أبي حنيفة: وضَعَ أبو حنيفة

مذهبَه شُورَى بينهم، لم يستبدّ فيه بنفسه دونهم[١]، اجتهاداً منه في الدين، ومبالغةً في النصيحة لله، ورسوله، والمؤمنين. فكان يُلقي المسائلَ مسألةً مسألة، ويَسمَعُ ما عندهم، ويقول ما عنده، ويناظرهم شهراً، أو أكثر، حتى يَستقرّ أحَدُ الأقوال فيها، ثم يُثبِتُها أبو يوسف في الأصول، حتى أثبَتَ الأصولَ كلها. وهذا يكون أولى وأصوب، وإلى الحقّ أقرب، والقلوبُ إليه أسكن، وبه أطيب، مِن مذهبِ من انفرد، فوضَعَ مذهبَه بنفسه، ويَرجعُ فيه إلى رأيه، اهـ.

ومن هذا يظهر أن أبا حنيفة لم يكن يحمل أصحابه على قبول ما يلقيه عليهم، بل كان يحملهم على إبداء ما عندهم، إلى أن يتضح عندهم الأمر، كوضَحِ الصّبح، فيَقبَلُون ما وضَح دليلُه، ويَنبِذُون ما سقَطَت حُجّتُه، وكان يقول ما معناه: لا يَحِلّ لأحد أن يقول بقولنا، حتى يَعلم من أين قلنا. وهذا هو سِرّ ظهور مذهبه في الخافقين، ظهوراً لم يُعهَد له مثيل، وهو السبَبُ الأصلي لبراعة المتفقهين عليه، وكثرتهم، إذ طريقتُه تلك هي الطريقةُ المُثلى، في التدريب على الفقه، وتنشِئة الناشئين.

ولذلك يقول ابن حجر المكي في «الخيرات الحسان» ص٢٦: «قال بعضُ الأئمة: لم يَظهر لأحد من أئمة الإسلام المشهورين، مِثلُ ما ظهر لأبي حنيفة، من الأصحاب والتلاميذ. ولم ينتفع العلماء، وجميعُ الناس، بمثل ما انتفعوا به، وبأصحابه في تفسير الأحاديث المشتبهة، والمسائل المستنبطة، والنوازل، والقضاء، والأحكام»، اهـ.

وقال محمد بن إسحاق النديم في «الفهرست»: و«العِلمُ بَرًّا وبحراً، وشرقاً وغرباً، بُعداً وقُرباً تدوينُه رضي الله عنه»، اهـ.

وقال المجد بن الأثير في «جامع الأصول» ما معناه: لو لم يكن لله في ذلك سِرّ خفي، لما كان شَطْرُ هذه الأمة من أقدم عهد إلى يومنا هذا، يعبدون الله سبحانه على مذهبِ هذا الإمام الجليل».

وليس أحَدٌ من هؤلاء الثلاثةَ[٢] على مذهب هذا الإمام، حتى يُرمَى بالتحزّب له، رضي الله عنه.

---

(١) وانظر شرح ذلك في «تأنيب الخطيب» ص١٣٩ ـ ١٤٠، وفي «حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي» لشيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في ص١٣ ـ ١٥ من طبعة حمص.

(٢) يعني: ابنَ حجر المكي، ومحمدَ بن إسحاق النديم، والمجدَ بن الأثير.

والحاصلُ أنّ من خصائص هذا المذهب: كونَ تدوين المسائل فيه على الشّورى، والمناظراتِ المديدة، وتلقّي الأحكام فيه من جماعة، عن جماعة، إلى أوّلِ نبعٍ غزير فيّاض في الفقه، في عهد جمهرة فقهاء الصحابة، و: استمرارَ سعي الجماعة في تبيين أحكام النوازل، جماعةً بعد جماعة، إلى ما شاء الله سبحانه كذلك، بحيثُ يَتمشّى المذهبُ مع حاجات العصور. ومقتضَيَات الرقي الحضاري في البشر.

ولذا ترى ابن خلدون يقول في «مقدمته» عن مذهب مالك ما لفظه: وأيضاً فالبداوةُ كانت غالبةً على المغرب، والأندلس، ولم يكونوا يُعَانُونَ الحضارةَ التي لأهل العراق[1]، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل، لمناسبة البداوة، ولهذا لم يزل المذهبُ المالكي غَضًّا عندهم، ولم يأخذه تنقيحُ الحضارة وتهذيبُها. اهـ.

فإذا كان مذهَبُ مالك الذي عاش الأندَلُسُ تحت حكمه طَوال قرون، هكذا في نظر ابن خلدون، فما ظنك بما سواه من المذاهب التي لم تعاشر الحضارة في أحكامها مدة طويلة؟!.

وأما قراءة أبي حنيفة، فهي قراءة عاصم المنتشرة في الآفاق. وللقرآن الكريم المنزلة العليا عنده في الاحتجاج، حيث يَعُدّ عموماتِه قطعيةً. وقد عَلِمَ الخاصّ والعام خَتْمَه القرآن في ركعة، على قِلّةٍ من فعَلَ هذا من السلف.

وما يُنسَبُ إليه من القراءات الشاذة، في بعض «كتب التفسير»، غيرُ ثابت عنه أصلاً، فلا حاجة لتكلّف توجيهها، كما فعل الزمخشري، والنَّسَفي في «تفسيريهما»، بل تلك القراءات موضوعة عليه، كما ذكره الخطيب في «تاريخه»، والذهبي في «طبقات القراء»، وابن الجزريِ في «الطبقات» أيضاً. وواضِعُها الخُزَاعي، قال الذهبي في «الميزان» في ترجمة أبي الفضل، محمد بن جعفر الخزاعي، المتوفى سنة ٤٠٧: ألّف كتاباً في قراءة أبي حنيفة، فوضَعَ الدارقطنيّ خَطَّه، بأن هذا موضوع، لا أصلَ له. وقال غيره: لم يكن ثقة، اهـ.

وأما كثرةُ حديثه فتظهر من حُجَجه المسرودة في أبواب الفقه، والمدوّنة في تلك المسانيد السبعة عشر، لكبار الأئمة من أصحابه، وسائرِ الحفاظ، وكان مع الخطيب عندما حلّ دمشق «مسنَدُ أبي حنيفة» للدارقطني، و«مسنَد أبي حنيفة» لابن شاهين، وهما زائدان على السبعة عشر المذكورة.

---

(١) انظر هذا ليس بقول حنفي، ولا كوفي، بل قول مؤرخ جليل، مغربي محتداً، مالكي المذهب نشأة، قاضي مصر. (البنوري).

وقال الموفَّق المكي في «المناقب» ١: ٩٦: قال الحسن بن زياد: كان أبو حنيفة يَروي أربعةَ آلاف حديث: ألفينِ لحماد، وألفين لسائر المشيخة، اهـ[1].

وأقلّ ما يقال في مسائله: أنها تبلغ ثلاثةً وثمانين ألفاً، وكانت مشايخه بكثرة بالغة.

وأما قُوّة أبي حنيفة في العربية، فمما يَدُلّ عليها نشأتُه في مهد العلوم العربية، وتفريعاتُه الدقيقة على القواعد العربية، حتى ألّف أبو عليّ الفارسيّ، والسّيرافيّ، وابنُ جِنّيْ كتباً في شرح آرائه الدقيقة في الأيمان في «الجامع الكبير»، إقراراً منهم بتغلغل صاحبها في أسرار العربية، وفي هذا القدر كفاية.

بعض كبار الحفّاظ وكبار المحدّثين
من أصحابه وأهل مذهبِه

١ ـ الإمام زُفَر بن الهُذَيل البصري، المتوفى سنة ١٥٨هـ، ذكره ابن حِبّان بالحفظ والإتقان، في كتاب «الثقات»، وهو من أجلّ أصحاب الإمام. وله كتاب «الآثار»[2].

---

(١) وقال شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في «تأنيب الخطيب» ص١٥٢ «وما عند أبي حنيفة من أحاديث الأحكام المرويّة في «المسانيد» من غير تكرير للمتن، ولا سَرْد للطرق عن حديث واحد: مقدارٌ عظيم، لا يستقله من يَعلمُ مقدارَ ما عند مالك والشافعي من أحاديث الأحكام، مع ملاحظة ما لم يأخذا به من مرويّات أنفسهما. وفي «جزء ابن عِقال» من رواية ابن بَشْكُوال آراءٌ في العدد الذي يكون المجتهد في حاجة إليه، وفي نقلها طول. وكل ذلك حولَ خمسِ مئةِ حديث، بل بعضُ المتأخرين من الحنابلة نَص على كفاية خمس مئةِ حديث للمجتهد.

ـ قال عبد الفتاح: هو الطّوفي في مختصره لكتاب «روضة الناظر» لابن قدامة المقدسي الحنبلي، المسمى: «بلبل الروضة»، قال فيه ص١٧٣ ـ ١٧٤ «فالواجب على المجتهد من الكتاب معرفةُ ما يتعلق بالأحكام منه، وهو قَدْرُ خمسِ مئةِ آية، وكذلك من السنة» ـ.

ومن ظَنّ بأبي حنيفة أنه قليلُ الحديث، أو كثيرُ المخالفة للحديث، أو كثيرُ الأخذ بالأحاديث الضعيفة: جَهِلَ ذلك كلَّه! وجَهِلَ شروط قبول الأخبار عند الأئمة، ووَزَنَ علومَ أئمة الاجتهاد بميزانه الخاص! الذي ربما يكون مختل العِيار».

(٢) انظر ترجمته العظيمة في كتاب شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى: «لمحات النظر في سيرة الإمام زفر» وقد طُبع بالقاهرة بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٨، ثم طُبع في مدينة حمص من بلاد الشام سنة ١٣٨٩.

٢ ـ الإمام الحافظ إبراهيم بن طَهْمان الهروي، المتوفى سنة ١٦٣، مترجم في «طبقات الحفاظ»، كان صحيح الحديث مكثراً.

٣ ـ الإمام الليث بن سعد، المتوفى سنة ١٧٥، عدّه كثير من أهل العلم حنفياً، وبه جزم القاضي زكريا الأنصاري، في «شرح البخاري»[١]، وأخرج ابن أبي العوّام بسنده عن الليث أنه شهد مجلسَ أبي حنيفة بمكة، وقد سُئل في ابنٍ يُزوّجُه أبوه بصرفِ مال كثير، فيُطلّقُها، ويشتري له جاريةً فيُعتِقُها، فأوصى أبو حنيفة السائلَ أن يشتري لنفسه جارية، تقعُ عليها عينُ الابن، ثم يُزوّجها إياه، فإن طلقها رجعَت مملوكةً له، وإن أعتقها لم يَجُز عِتقُه. قال الليث: فوالله ما أعجبني صوابُه، كما أعجبني سُرعةُ جوابه، وكان الليث من الأئمة المجتهدين.

٤ ـ الإمام الحافظ القاسم بن مَعْن المسعودي، المتوفى سنة ١٧٥، كان من أروى الناس للحديث والشعر، وأعلمِهم بالفقه والعربية، وكان محمد بن الحسن يسأله عن العربية، وهو من أجلّ أصحاب أبي حنيفة، راجع «طبقات الحفاظ» للذهبي، و«الجواهر المضيّة» للحافظ القرشي.

٥ ـ عبد الله بن المبارك، المتوفى سنة ١٨١، كُتُبه تحتوي على نحو عشرين ألفَ حديث، وكان ابن مهدي يُفضّلُه على الثوري، قال يحيى بن آدم: إذا طلبتُ الدقيقَ من المسائل، فلم أجده في كتب ابن المبارك، أيِسْتُ منه، اهـ، وهو من أخصّ أصحاب أبي حنيفة، وقد قَوَّله بعضُ والرواة، ما لم يَقُله في حق أبي حنيفة، كما فعلوا مثل ذلك، في كثير من العلماء سواه[٢].

٦ ـ الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي[٣]، ذكره الذهبي في «طبقات الحفاظ»، وترجم له في جزء[٤]. وقال ابن جرير: كان فقيهاً، عالماً، حافظاً، وكان

---

(١) وكذلك المؤرخ القاضي شمس الدين ابن خِلّكان الشافعي في كتابه «وَفيات الأعيان».

(٢) كما تراه مبسوطاً منقوضاً في مواضع متعددة في «تأنيب الخطيب». وقد كان شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى يقول: «والأكاذيبُ غالباً تكون مصحوبة بما يُظهر اختلاقها».

(٣) وضع أستاذنا العلامة الكوثري في نسخته هنا إشارة يشير بها إلى استحسان ذكر ابن المبارك قبل أبي يوسف لتقدمه عليه في الوفاة. ليلاحظ هذا في طبعة ثانية، فعملت به هنا فأخرت أبا يوسف، وقدمت ابنَ المبارك في الترتيب.

(٤) وقد طُبع هذا الجزء مع جزأين للذهبي أيضاً باسم «مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه الإمام أبي يوسف والإمام محمد بن الحسن» رحمهم الله تعالى، وحقّق الأجزاء الثلاثة وعلّق عليها أستاذنا العلامة المحقق الكبير الجليل الشيخ أبو الوفاء الأفغاني، رئيس «لجنة إحياء المعارف النعمانية» =

يُعرَف بحفظ الحديث، كان يحضُرُ المحدِّث، فيحفظ خمسين وستين حديثاً، ثم يقوم فيُمليها على الناس، وكان كثيرَ الحديث، اهـ. ووصفه بالحفظ البالغ ابنُ الجوزي في «أخبار الحفاظ». وابن حبان قبله في كتاب «الثقات» له، توفي سنة ١٨٢، وكتابُ «الأمالي» له وحده، يقال: إنه في ثلاثِ مئة جزء، وفي هذا القدر كفاية[1].

٧ ـ يحيى بن زكريا بن أبي زائدة، الحافظ الثَّبْت الفقيه، المتوفى سنة ١٨٣، كان من أجلِّ أصحاب أبي حنيفة، ترجمته في «طبقات الحفاظ» للذهبي، و«الجواهر المضيّة».

٨ ـ الإمام محمد بن الحسن الشيباني، المتوفى سنة ١٨٩، كان كثير الحديث، تَرجَمتُه في «بلوغ الأماني»[2] وكُتُبه: «الآثار»، و«الموطأ»، و«الحُجّة على أهل المدينة»، مما يَقضي له بالبراعة في الحديث، رغمَ أنوف الجاهلين بمقداره العظيم.

٩ ـ حفص بن غِياث القاضي، كتبوا عنه أربعةَ آلاف حديث من حفظِه، توفي سنة ١٩٤، راجع «الطبقات»، و«الجواهر».

١٠ ـ وكيع بن الجرّاح، المتوفى سنة ١٩٧، قال الذهبي: قال يحيى: ما رأيت أفضلَ منه، وكان يفتي بقول أبي حنيفة. قال أحمد: عليكم بمصنَّفات وكيع ما رأيت أوعى للعلم ولا أحفظَ من وكيع.

١١ ـ يحيى بن سعيد القطان البصري، إمام الجرح والتعديل، المتوفى سنة ١٩٨، قال الذهبي: كان يفتي برأي أبي حنيفة. راجع «الطبقات»، و«الجواهر».

١٢ ـ الحافظ القدوة الحسن بن زياد اللؤلؤي، المتوفى سنة ٢٠٤، كان عنده نحوُ اثني عشر ألفَ حديث من ابن جُرَج، مما لا يسع الفقيهَ جهلُه، وقال يحيى بن

= في بلدة حيدر آباد الدكّن في الهند، حفظه الله تعالى وبارك في عمره الشريف مع العافية والسرور، وطُبعت الأجزاء الثلاثة في كتاب واحد بالقاهرة بمطبعة دار الكتاب العربي سنة ١٣٦٧، بإضافة تعليقات نادرة لشيخنا المحقق الكوثري رحمه الله تعالى.

(١) واقرأ سيرة أبي يوسف العظيمة الجامعة الممتعة في كتاب شيخنا المحقق الكوثري رحمه الله تعالى: «حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي». وقد طُبع بالقاهرة بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٨ في ١٠٣ صفحة، ثم طُبع بمدينة حمص سنة ١٣٨٨. وفيه جزء كبير من تاريخ الفقه الإسلامي كان حلقة مفقودة.

(٢) تقدم تعليقاً بيان طبعه في ص٥٥.

آدم: ما رأيت أفقه منه. وتقوّلاتٌ بعض الرواة فيه، كقولهم في الإمام نفسه، راجع «الجواهر»[١].

١٣ ـ الحافظ مُعَلّى بن منصور الرازي، المتوفى سنة ٢١١، جمَعَ بين الإمامة في الفقه والحديث، راجع «الطبقات»، و«الجواهر».

١٤ ـ الحافظ عبد الله بن داود الخُرَيبي، المتوفى سنة ٢١٣، إمام قدوة في الفقه والحديث، راجع «الطبقات»، و«الجواهر».

١٥ ـ أبو عبد الرحمٰن المقرىء عبد الله بن يزيد الكوفي، المتوفى سنة ٢١٣، من المكثرين عن أبي حنيفة، راجع «الطبقات».

١٦ ـ أسَد بن الفرات القَيرواني، المتوفى سنة ٢١٣، ممن جمَعَ بين الطريقة العراقية والحجازية في الفقه والحديث.

١٧ ـ مكي بن إبراهيم الحنظلي، شيخ خراسان، المتوفى سنة ٢١٥، من المكثرين عن أبي حنيفة، راجع «الطبقات».

١٨ ـ أبو نُعَيم الفَضل بن دُكَين، المتوفى سنة ٢١٩، من المكثرين عن أبي حنيفة، راجع «الطبقات».

١٩ ـ الإمام عيسى بن أبان البصري، المتوفى سنة ٢٢١، كتابُ «الحُجَج الكبير» له، وكتابُ «الحُجَج الصغير»له، مما يَشهد له بالبراعة في الحديث، راجع «الصيمري»، و«ابن أبي العوّام»، و«الجواهر».

٢٠ ـ هشام بن عبيد الله الرازي، المتوفى سنة ٢٢١ صاحب محمد بن الحسن، راجع «طبقات الحفاظ» للذهبي.

٢١ ـ أبو عبيد قاسم بن سلاَّم من أجلّة أصحاب محمد توفي سنة ٢٢٤[٢].

٢٢ ـ الحافظ الثَّبت علي بن الجَعْد، المتوفى سنة ٢٣٠، إمام جليل في الفقه والحديث، و«الجعديات» له من أهمّ الكتب، راجع «الطبقات» و«الجواهر».

---

(١) وقد ترجم له شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى ترجمةً وافية مستوعبة، مع صاحبه (محمد بن شجاع الثلجي) في جزء بلغ ٧٠ صفحة، وسمّاه «الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع». طُبع بالقاهرة بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٨، ثم طُبع بحمص سنة ١٣٨٩.

(٢) هاتان الترجمتان: ٢٠ و٢١ مما أضافهما شيخنا رحمه الله تعالى بقلمه.

٢٣ ـ يحيى بن مَعين إمام الجرح والتعديل، المتوفى سنة ٢٣٣، سَمِع «الجامع الصغير» من محمد بن الحسن، وتفقّه عليه، وسَمِع الحديثَ من أبي يوسف. وفي «عيون التواريخ»: كان ابن المديني، وأحمد، وابن أبي شيبة، وإسحاق يتأدّبون معه، ويعرفون له فضلَه، وَرِثَ من أبيه ألفَ ألفِ درهم، فأنفقها جميعاً على الحديث، وكتبَ بيده ستّ مئة ألفِ حديث. وقال أحمد: كلّ حديث لا يعرفه يحيى، فليس بحديث.

ورأيت «تاريخه» ـ روايةَ الدُّوري ـ في ظاهرية دمشق[1]، وتختلف الروايات عنه في الجرح والتعديل، ويَعدّه الذهبي حنفياً صُلْباً في «جزئه» الذي ألّفه في الذين تُكلّمَ فيهم من الثقات، بل يَعُدّه متعصّباً لأهل مذهبه، ومع ذلك تَرى بعضَ الرواة لا يأبى أن يقوّله[2] كلماتٍ قاسية في كثير من أصحاب أبي حنيفة، ولله في خلقه شؤون.

٢٤ ـ محمد بن سَمَاعة التميمي، المتوفى سنة ٢٣٣، وفي «عيون التواريخ»: وهو من الحفاظ الثقات، صاحبُ اختيارات في المذهب، وروايات، وله مصنفات. قال ابن معين: لو كان أهل الحديث يَصدُقون كما يصدق ابنُ سماعة في الرأي، لكانوا فيه على نهاية، راجع «الجواهر».

٢٥ ـ الحافظ الكبير إبراهيم بن يوسف البلخي الباهلي الماكياني، المتوفى سنة ٢٣٩، كان مقاطِعاً لقُتَيبة بن سعيد، لأنه آذاه عند مالك، فقال: هذا مُرجِىء، فأقامه من مجلسه، وما سَمِعَ من مالك غيرَ حديثٍ واحد، وثّقه النسائي. وفي ذلك عبرة، راجع «الطبقات»، و«الجواهر».

٢٦ ـ إسحاق بن البُهلول التنوخي، المتوفى سنة ٢٥٢، صاحب «المسند الكبير» راجع «تاريخ الخطيب» و«طبقات الذهبي». أملى أربعين ألفَ حديث من حفظه. قال أبو حاتم: صدوق[3].

---

(١) جاء في «فهرس مخطوطات الظاهرية في التاريخ وملحقاته» ليوسف العش ص٢٣١ و٢٣٢: «معرفة الرجال» لابن معين في مجموع ١ (٣٩) و«التاريخ والعلل» لابن معين في مجموع ١١٢ (١)» انتهى.

(٢) أي يدّعيها عليه افتراء، يقال: قوّله ما لم يقل، أي ادّعاه عليه، كذا في «مختار الصحاح». (البنوري).

(٣) هذه الترجمة مما أضافه شيخنا المؤلف رحمه الله تعالى بقلمه.

٢٧ ـ أبو الليث الحافظ عبد الله بن سُرَيج بن حجر البخاري، المتوفى في حدود سنة ٢٥٨، هو من أصحاب أبي حفص الكبير البخاري، كان يحفظ عشرة آلاف حديث، وكان عَبْدان يُجِلّه، ذكره غُنْجَار في «تاريخ بُخارَى»، ولم يذكر وفاتَه، راجع «الطبقات».

٢٨ ـ الإمام محمد بن شُجَاع الثَّلْجي، المتوفى سنة ٢٦٦، وهو ساجد في صلاة العصر، قال الموفّق المكي: إنه ذكَر في تصانيفه نيّفاً وسبعين ألفَ حديث، وله «المناسك» في نيّف وستين جزءاً، وله «تصحيح الآثار» كبير جداً، وله «الردّ على المشبّهة». وقال الذهبي في «النبلاء»: كان من بحور العلم، اهـ. تكلّم فيه بعضُ الرواة بتعصّب، راجع ترجمته في «فهرست ابن النديم» و«الجواهر المضيّة»، وفيما كتبناه على «تبيين كذب المفتري» و«تكملة الردّ على نونية ابن القيّم»[١].

٢٩ ـ الفقيه الحافظ أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البِرتي[٢]، المتوفى سنة ٢٨٠، تفقه على أبي سليمان الجُوزجاني، وكان يُجلّهُ إسماعيلُ القاضي، وله «مسند أبي هريرة»، راجع «الطبقات»، و«الجواهر».

٣٠ ـ أبو الفضل جعفر بن محمد الطيالسي توفي سنة ٢٨٢. ناظَرَ زهير بن حرب وغيره في تحليل النبيذ وغلبَهم، راجع «تاريخ الخطيب»[٣].

٣١ ـ أبو الفضل عُبَيد الله بن واصل البخاري، المتوفى شهيداً سنة ٢٨٢، وهو محدّثُ بُخارَى، وأخذ عنه الحارثي، راجع «الطبقات».

٣٢ ـ أبو بكر محمد بن النضر بن سَلَمة بن الجارود النيسابوري توفي سنة ٢٩١. قال الحاكم: كان شيخ وقته حفظاً وكمالاً ورياسة؛ وأهلُ بيته حنفيون وقد كان رفيقَ مسلم في الطلب[٣].

٣٣ ـ الحافظ إبراهيم بن مَعْقِل النَّسَفي، مصنّف «المسنَد الكبير» و«التفسير»، المتوفى سنة ٢٩٥، حدّث بـ«الصحيح» عن البخاري، قال المستغفري: كان فقيهاً، حافظاً، بصيراً باختلاف العلماء، عفيفاً، صَيّناً، راجع «الطبقات»، و«الجواهر».

---

(١) وانظر معها جزء شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى الذي سماه: «الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع» وقد تقدّم بيان طبعه في ص٦٣، وفيه ما يشفي ويكفي.

(٢) نسبة إلى (بِرْت) قرية بنواحي بغداد.

(٣) هذه الترجمة مما زاده شيخنا الكوثري في نسخته رحمه الله تعالى.

٣٤ ـ أبو يَعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، صاحب «المسند الكبير» و«المعجم»، المتوفى سنة ٣٠٧، أخذ عن عليّ بن الجَعْد وطبقَتِه، قال أبو علي الحافظ: لو لم يشتغل أبو يعلى بكتب أبي يوسف على بِشْر بن الوليد، لأدرك بالبصرة سليمانَ بن حرب، وأبا داود الطيالسي. وهذا مما يدل على أن كتب أبي يوسف بكثرة بالغة، ولولا ذلك لما حال سماعُ كتبه، دون عُلُوِّ سَنَدِ أبي يعلى مع تسرّع المحدّثين في السماع، راجع «الطبقات».

٣٥ ـ الحافظ أبو بِشْر الدّولابي محمد بن أحمد بن حَمّاد، المتوفى سنة ٣١٠، وهو مؤلف «الكُنَى». وغيرِه من الكتب الممتعة، قال الدارقطني: تكلّموا فيه، ما تبيّنَ من أمرِه إلا خير. فقولُ ابن عَدِيّ: ابنُ حمّاد مُتّهم في نُعَيم[1]، إسرافٌ في القول، كما هو شأنه، راجع «الطبقات».

٣٦ ـ الحافظ أبو جعفر أحمد بن محمد الطّحَاوي، المتوفى سنة ٣٢١، في غاية من الاتساع في الحفظ، ومعرفة الرجال، والفقه. توسّع البدر العيني في ترجمته في «رجال مَعاني الآثار»[2]، وشيوخ الطحاوي الثلاثة: بكّارُ بن قُتَيبة، وابنُ أبي عِمران، وأبو حازم، كلّهم من كبار حفاظ الحديث.

٣٧ ـ الحافظ أبو القاسم عبد الله بن محمد بن أبي العوّام، السّعْدي، المتوفى في حدود سنة ٣٣٥، له ذكر في «طبقات الذهبي» في ترجمة النسائي، أَخَذَ عن النسائي، والطحاوي، وأبي بِشر الدّولابي. وكتابُه في «فضائل أبي حنيفة»، في مجلّد ضخم، و«مسند أبي حنيفة»، له، من أهمّ المسانيد السبعة عشر. وحفيدُه مترجم في «قضاة مصر»، و«الجواهر».

٣٨ ـ الحافظ أبو محمد عبد الله بن محمد الحارثي البخاري، المتوفى سنة ٣٤٠، له «مناقب أبي حنيفة»، وله «مسند أبي حنيفة» أيضاً، أكثَرَ فيه جداً من سَوق طرق الحديث، وقد أكثر ابن منده الروايةَ عنه، وكان حسنَ الرأي فيه، وقد تكلّم فيه أناس بتعصب، وأكبَرُ ما يرمونه به إكثارُه من الرواية عن النَّجِيرَمي: أبْاءِ بنِ جعفر، في «مسند أبي حنيفة»، ولم ينتبهوا إلى أن روايته عنه ليس في أحاديث ينفرد هو بها، بل

---

(١) أي في كلامه وجرحه لنُعَيم بن حماد، الذي وضع على الحنفية وأبي حنيفة حكايات مزورة للنيل منهم. وسيأتي ذكره تعليقاً في آخر الكتاب في ص١٣٧ ـ ١٣٨، فانظره.

(٢) وأفرد شيخنا المؤلف الكوثري رحمه الله تعالى سيرته العَطِرة في كتاب سماه: «الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي» طُبع بالقاهرة بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٨.

فيما له مُشارِكٌ فيه، كما فعَلَ مثلَ ذلك الترمذي في محمدِ بن سعيد المصلوب، والكلبيّ. لكن قاتَلَ الله التعصب، يُعمِي ويُصِمّ! راجع «الجواهر»، و«تعجيل المنفعة».

٣٩ ـ أبو القاسم علي بن محمد التنوخي، توفي سنة ٣٤٢، كان حافظاً ثَبْتاً كما ذكره الخطيب، وكان من أصحاب أبي الحسن الكرخي[1].

٤٠ ـ الحافظ أبو الحسين عبد الباقي بن قانع القاضي، صاحب التصانيف المتوفى سنة ٣٥١، قال الخطيب: عامّةُ شيوخنا يُوثّقونه. قال الحسن بن الفُرات: حَدَث به اختلاط قبلَ وفاته بسنتين.

٤١ ـ الحافظ الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص، المتوفى سنة ٣٧٠، كان إماماً في الأصول، والفقه، والحديث، كان جيّدَ الاستحضار لأحاديث أبي داود، وابن أبي شيبة، وعبد الرزّاق، والطيالسي، يسوقُ بِسَنَدِهِ ما شاء منها في أي موضع شاء، وكتابُه «الفُصول في الأصول» وشُروحُه على «مختصر الطحاوي»، و«الجامع الكبير»، وكتابُه في «أحكام القرآن» مما يَقضي له بالبراعة التي لا تُلحَق، وقُوّةُ معرفتِه بالرجال تَظهَرُ من كلامه في أدلّة الخلاف.

٤٢ ـ الحافظ محمد بن المظفر بن موسى البغدادي، المتوفى سنة ٣٧٩، وهو مؤلف «مسند أبي حنيفة»، وكان الدارقطني يُجلّه، وهو من أعيان الحفاظ، راجع «الطبقات».

٤٣ ـ الحافظ أبو نصر أحمد بن محمد الكَلاباذي، المتوفى سنة ٣٧٨، مؤلف «رجال البخاري»، وكان الدارقطني يَرضى فهمَه، وهو كان أحفظَ من كان بما وراء النهر في زمانه، راجع «الطبقات».

٤٤ ـ أبو حامد أحمد بن الحسين المروزي، المعروف بابن الطبري، المتوفى سنة ٣٧٦، كان متقِناً في الحديث والرواية، راجع «الجواهر».

٤٥ ـ الحافظ أبو القاسم طلحة بن محمد بن جعفر المُعَدّل البغدادي صاحب «مسند أبي حنيفة»، المتوفى سنة ٣٨٠.

٤٦ ـ الحافظ أبو الفضل السّلَيماني أحمد بن علي البِيكَنْدي، شيخ ما وراء النهر، المتوفى سنة ٤٠٤، وعنه أخذ جعفر المستغفري، راجع «الطبقات».

---

(١) هذه الترجمة مما زاده شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في نسخته.

٤٧ ـ غُنْجار الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد البخاري، المتوفى سنة ٤١٢، صاحب «تاريخ بخارى»، راجع «الطبقات».

٤٨ ـ الحافظ أبو العباس جعفر بن محمد المستغفري، صاحب المصنَّفات المتوفى سنة ٤٣٢، راجع «الطبقات»، و«الجواهر».

٤٩ ـ الحافظ أبو سعد السمّان إسماعيل بن علي بن زَنْجُويه الرازي[١]، المتوفى سنة ٤٤٥، كان إماماً في الحديث، والرجال، وفقهِ أبي حنيفة، على بِدعتِه، راجع «الطبقات»، و«الجواهر».

٥٠ ـ الحافظ عُمَر بن أحمد النيسابوري توفي سنة ٤٦٧، راجع «الأربعين» لعبد الغافر الفارسي و«الجواهر»[٢].

٥١ ـ الحافظ أبو القاسم عُبَيد الله بن عبد الله النيسابوري الحاكم، المتوفى سنة ٤٩٠، راجع «الطبقات»، و«الجواهر».

٥٢ ـ الحافظ أبو محمد الحسن بن أحمد بن محمد السمرقندي، المتوفى سنة ٤٩١، تخرّج بالمستغفري، قال أبو سعد: لم يكن في زمانه في فنه مثلُه في الشرق والغرب، له كتاب «بحر الأسانيد من صحاح المسانيد» في ثمان مئة جزء، جَمعَ فيه مئةَ ألف حديث، ولو رُتِّب وهُذِّب لم يقع في الإسلام مثلُه، راجع «الطبقات».

---

(١) ضبط العلماء هذا اللفظ (زنجويه) وأمثالَه على وجهين.

قال الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى في «تدريب الراوي» أواخر النوع الثالث والعشرين ص٢٢٦ «سُئل إسحاق بن راهويه لِمَ قيل له: ابن راهويه؟ فقال: إن أبي وُلِدَ في الطريق، فقالت المراوزة ـ بالفارسية ـ: راهويه، يعني أنه وُلِدَ في الطريق.

وفي فوائد «رحلة ابن رُشَيد»: مذهبُ النحاة في هذا ـ راهويه ـ وفي نظائره فتحُ الواو وما قبلَها وسكونُ الياء ثم هاء. والمحدثون ينحون به نحو الفارسية فيقولون: هو بضم ما قبل الواو وسكونِها وفتح الياء وإسكانِ الهاء، فهي هاءٌ على كل حال، والتاء خطأ. قال: وكان الحافظ أبو العلاء العطّار يقول: أهلُ الحديث لا يحبون (وَيْه) اهـ.

قال الحافظ ابن حجر: ولهم في ذلك سَلَف، رويناه في كتاب «معاشرة الأهلين» عن أبي عمرو، عن إبراهيم النخعي أن (وَيْه) اسمُ شيطان.

قلت ـ أي السيوطي ـ ذَكَرَ ياقوت في «معجم الأدباء» في ترجمة (نفطويه) نحوَ ما ذكره ابنُ رُشَيد. وقال المصنف ـ أي النووي ـ في «تهذيب الأسماء واللغات» في ترجمة (أبي عُبَيد بن حَرْبَوَيْه) ٢:٢٥٨ من قسم الأسماء: هو بفتح الباء الموحدة والواوِ وسكونِ الياء، ثم هاء، ويقال: بضم الباء مع إسكانِ الواو وفتح الياء. ويجري هذان الوجهان في كل نظائره، كسيبويه ونفطويه وراهويه وعمرويه، فالأول مذهبُ النحويين وأهلِ الأدب، والثاني مذهبُ المحدثين».

(٢) هذه الترجمة مما زاده شيخنا المؤلف رحمه الله تعالى في نسخته.

٥٣ ـ مُسنِد هَراة نصر بن أحمد بن إبراهيم الزاهد بقيّةُ المسنِدِين، المتوفى سنة ٥١٠.

٥٤ ـ مُسنِد سَمَرقَنْد إسحاق بن محمد بن إبراهيم التنوخي النسفي، المتوفى سنة ٥١٨.

٥٥ ـ المحدث أبو عبد الله الحسين بن محمد بن خُسْرو البلخي، صاحب «مسند أبي حنيفة». المتوفى سنة ٥٢٢، يأخذه ابنُ حجر بروايته «المسند» لقاضي المارستان، قائلاً: إنه لا «مسند» له، لكن تلميذه السخاوي يَرويهِ عن التَّدْمُري، عن المَيْدُومي، عن النّجِيب، عن ابن الجوزي، عن الجامع قاضي المارستان، فبهذا ظهر تَهوّرُ ابن حجر.

٥٦ ـ الحافظ أبو حفص ضياء الدّين عُمَر بن بدر بن سعيد الموصلي المتوفى سنة ٦٢٢.

٥٧ ـ أبو الفضائل الحسن بن محمد الصَّغَاني، المتوفى سنة ٦٥٠، كان إماماً في اللغة، والفقه، والحديث، له «العُباب»، و«المحكم»، و«مشارق الأنوار».

٥٨ ـ المحدّث الجوّال أبو محمد عبد الخالق بن أسد الدمشقي، صاحب «المعجم» المتوفى سنة ٥٦٤.

٥٩ ـ مُسنِد الشام تاج الدّين أبو اليُمن زيد بن الحسن الكِنْدي، المتوفى سنة ٦١٣.

٦٠ ـ الإمام المسنِد أبو علي الحسن بن المبارك الزّبيدي، المتوفى سنة ٦٢٩.

٦١ ـ وأخوه الحسين راوية البخاري المتوفى سنة ٦٣٠. راجع ما علقناه على «ذيول تذكرة الحفاظ»[1].

٦٢ ـ الإمام المحدّث الجمّال أبو العباس أحمد بن محمد الظاهري، المتوفى سنة ٦٩٦، خرّج «مَشْيَخة» للفخر البخاري في خمسة أجزاء. راجع «الطبقات»، و«الجواهر».

٦٣ ـ المحدّث أبو محمد علي بن زكريا بن مسعود الأنصاري المَنْبِجي، مؤلّف «اللّباب في الجمع بين السنة والكتاب»، وشارح «آثار الطحاوي» المتوفى في حدود سنة ٦٩٨، وابنُه محمد مذكور في «الجواهر المضية»، و«الدرر الكامنة».

---

(١) ص ٢٥٩.

٦٤ ـ أبو العلاء محمود البخاري، توفي في ماردين سنة ٧٠٠، و«مشيخته» تحتوي نحو سبع مئة شيخ. سمع منه المِزّيّ والبَرزالي والذهبي وأبو حيّان، راجع «الجواهر» و«الفوائد البهية»[1].

٦٥ ـ الشمس السَّرُوجي أمد بن إبراهيم بن عبد الغني شارح «الهداية» المتوفى سنة ٧٠١.

٦٦ ـ علاء الدّين علي بن بَلْبَان الفارسي، شارح «تلخيص الخِلاطي» ومؤلف «الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان»، توفي سنة ٧٣١.

٦٧ ـ المحدِّث الكبير ابن المهندس محمد بن إبراهيم بن غنائم، الشُّرُوطي المتوفى سنة ٧٣٣.

٦٨ ـ الحافظ قطب الدين عبد الكريم بن عبد النور الحلبي، شارح «البخاري» في عشرين مجلداً، ومؤلف «الاهتمام بتلخيص الإلمام»، و«القِدح المعلّى في الكلام على بعض أحاديث المحلّى»، توفي سنة ٧٣٥، راجع «ذيل الحسيني» على «الطبقات».

٦٩ ـ الحافظ أمين الدين محمد بن إبراهيم الواني، المتوفى سنة ٧٣٥، راجع «ذيل السيوطي» على «طبقات الحفاظ».

٧٠ ـ الحافظ الشمس السَّرُوجي محمد بن علي بن أَيْبَك، المتوفى سنة ٧٤٤، راجع «الذيول» أيضاً.

٧١ ـ الحافظ علاء الدين علي بن عثمان المارديني، مؤلف «الجوهر النقي»، المتوفى سنة ٧٤٩، به تخرّج الجَمال الزيلعي، وعبد القادر القرشي، والجمال المَلَطي صاحب «المعتصر»، والزين العراقي، راجع «الذيول».

٧٢ ـ الحافظ ابن الواني عبد الله بن محمد بن إبراهيم، المتوفى سنة ٧٤٩، راجع «ذيل الحسيني».

٧٣ ـ الحافظ جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي، مؤلف «نصب الراية»، المتوفى سنة ٧٦٢.

٧٤ ـ الحافظ علاء الدين مُغُلْطاي البكجري، المتوفى سنة ٧٦٢، راجع «ذيل ابن فهد».

---

(١) هذه الترجمة مما زاده شيخنا رحمه الله تعالى في نسخته.

٧٥ ـ بدر الدين محمد بن عبد الله الشِّبْلي كان أبوه قيِّم المدرسة الشِّبْلية بدمشق، فنسب إليه، توفي سنة ٧٦٩، راجع «الدرر الكامنة»[(١)].

٧٦ ـ الحافظ عبد القادر القرشي، المتوفى سنة ٧٧٥، راجع «الذيول».

٧٧ ـ المجد إسماعيل البَلْبِيسي صاحب «مختصر أنساب الرُّشاطي»، المتوفى سنة ٨٠٢.

٧٨ ـ العلامة جمال الدين يوسف بن موسى المَلَطي، صاحب «المعتصر» المتوفى سنة ٨٠٣.

٧٩ ـ العلامة شمس الدين محمد بن عبد الله الدِّيري، مؤلف «المسائل الشريفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة»، المتوفى سنة ٨٢٧.

٨٠ ـ المحدّث أبو الفتح أحمد بن عثمان بن محمد الكَلُوتاتي، الكِرماني، المتوفى سنة ٨٣٥، مكثر جداً من رواية الكتب الكبار، وسماعها، وإسماعها، راجع «الضوء اللامع».

٨١ ـ المحدّث عز الدين عبد الرحيم بن محمد بن الفُرات، المتوفى سنة ٨٥١، من المحدّثين المكثرين، أصحاب الأسانيد العالية، راجع «الضوء اللامع».

٨٢ ـ الحافظ البدر العيني محمود بن أحمد، المتوفى سنة ٨٥٥، تَرجَمْتُه ترجمةً واسعةً، في أوّل «عمدة القاري» من الطبعة المنيرية.

٨٣ ـ كمال الدّين بن الهُمام محمد بن عبد الواحد صاحب «فتح القدير» المتوفى سنة ٨٦١.

٨٤ ـ سعد الدين بن الشمس الدِّيري صاحب «تكملة شرح الهداية» للسَّرُوجي، المتوفى سنة ٨٦٧.

٨٥ ـ تقي الدين أحمد بن محمد الشُّمُنّي، المتوفى سنة ٨٧٢. شَرْحُه على «الوقاية» المسمى بـ«كمال الدراية» يدل على يده البيضاء في أحاديث الأحكام.

٨٦ ـ الحافظ العلامة قاسم بن قُطْلُوبُغا، المتوفى سنة ٨٧٩. تخريجُه لأحاديث «الاختيار»، ولأحاديثِ «أُصول البَزْدَوي»، وسائر ما ألّفه في الحديث والفقه، تَدُلّ على عِظَم شأنه في الحديث والفقه، راجع «الضوء اللامع».

---

(١) هذه الترجمة مما زاده شيخنا رحمه الله تعالى في نسخته.

٨٧ ـ عبد اللطيف بن عبد العزيز الشهير بابن مَلَك، مؤلف «مبارق الأزهار شرح مشارق الأنوار»، المتوفى سنة ٨٨٥، راجع «الشذرات»[1].

٨٨ ـ ابنُه: محمد بن عبد اللطيف الشهير بابن مَلَك، شارح «مصابيح السنة» للبغوي. وله «شرح الوقاية»، انظر «الفوائد البهية» ص١٠٧.

٨٩ ـ شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عبد اللطيف الشَّرْجي الزَّبيدي المتوفى سنة ٨٩٣، مؤلف «التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح».

٩٠ ـ شمس الدِّين محمد بن علي، المعروف بابن طُولُون الدمشقي، المتوفى سنة ٩٥٣، هو من المكثرين في الحديث والفقه، له من المؤلفات ما يقارب خمس مئة مؤلَّف.

٩١ ـ علي المتقي بن حُسام الدين الهندي، صاحب «كنز العمال» في ترتيب «الجامع الكبير» للسيوطي، قال أبو الحسن البكري: له مِنَّةٌ على السيوطي، توفي سنة ٩٧٥.

٩٢ ـ مَلِك المحدِّثين: الشيخ محمد بن طاهر الفَتَّنِي الكُجْرَاتي، مؤلف «مجمع بحار الأنوار»، و«تذكرة الموضوعات»، و«المغني»، وغيرِها من المؤلفات الممتعة، في الحديث، وغريبه، توفي سنة ٩٨٧ شهيداً.

٩٣ ـ المحدِّث علي بن سلطان محمد القاري الهَرَوي المكي، المتوفى سنة ١٠١٤. شرحُه على «المِشكاة»، وشرحُه على «مختصر الوقاية»[2]، من الكتب المهمّة في أحاديث الأحكام، تخرّج على القُطب النَّهْرَوالي، وعبد الله السِّنْدي.

٩٤ ـ المحدِّث أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس الشَّلَبي، المتوفى سنة ١٠٢١.

٩٥ ـ محدِّث الهند عبد الحق بن سيف الدين الدِّهْلَوي، مؤلف «اللمعات شرح المِشكاة»، و«التبيان في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان» توفي سنة ١٠٥٢، أَخَذَ عن عبد الوهاب المتقي، تلميذ علي المتقي، وعن علي القاري، أخذ عنه محمد حسين الخافي، وعنه حسن العُجَيمي.

---

(١) هذه الترجمة والترجمتان بعدها زيادة مني على ما ذكره شيخنا رحمه الله تعالى.

(٢) واسمُ شرحه هذا: «فتح باب العناية بشرح كتاب النُّقَاية» عُنيتُ بتحقيقه، وطُبع الجزء الأول منه بحلب سنة ١٣٨٧.

٩٦ ـ المحدِّث أيوب بن أحمد بن أيوب الخَلْوَتي الدمشقي، المتوفى سنة ١٠٧١.

٩٧ ـ المحدّث حسن بن علي العُجَيمي المكي، المتوفى سنة ١١١٣، وأسانيد مروياته في «كفاية المستطلِع» في مجلدين.

٩٨ ـ أبو الحسن الكبير، ابن عبد الهادي السِّندي، المتوفى سنة ١١٣٩، صاحب «الحواشي على الأصول الستة»، و«مسند أحمد»[١].

٩٩ ـ الشيخ عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، مؤلف «ذخائر المواريث» في أطراف الأصول السبعة، المتوفى سنة ١١٤٣.

١٠٠ ـ المحدِّث محمد بن أحمد عَقِيلة المكي، المتوفى سنة ١١٥٠، له «المسلسلات»، وعِدّة أثبات، و«الدر المنظوم» في خمس مجلدات في تفسير القرآن بالمأثور، و«الزيادة والإحسان في علوم القرآن»، هذّب به «الإتقان»، وزاد كثيراً من علوم القرآن، وغالبُ مؤلفاته في مكتبة علي باشا الحكيم، بإصطنبول، أخذ عن العُجَيْمي، وغيرِه.

١٠١ ـ الشيخ عبد الله بن محمد الأمَاسي، شرَح «البخاري»، وسماه: «نجاح القاري في شرح البخاري» في ثلاثين مجلداً، وشرَحَ «صحيح مسلم» في سبع مجلدات، وسماه: «عِناية المنعِم بشرح صحيح مسلم»، بلَغَ فيه إلى شطر «مسلم»، توفي سنة ١١٦٧.

١٠٢ ـ محمد بن الحسن المعروف، بابن هِمّات الدمشقي، مؤلّف «تُحفة الراوي في تخريج أحاديث البيضاوي»، المتوفى سنة ١١٧٥[٢].

---

(١) وحاشيته على «مسند أحمد» رأيتُها في المدينة المنورة في مكتبة شيخ الإسلام أحمد عارف حكمت.

(٢) رأيتُ ذكر كلمة عنه، لقلة شهرته بين المشتغلين بالسنة. قال صديقنا الأستاذ حسام الدين القدسي حفظه الله تعالى في مقدمة كتابه: «انتقاد المغني» ص٣ ـ ٤، مستفيداً ذلك من شيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى: «هو الشيخ الإمام المسند الأوحد، العالم البارع محمد بن حسن، المعروف بابن هِمّات الدمشقي، بهاء مكسورة وميم مشددة، بعدها ألف، على ما ضبطه تلميذُه المحدّث الشيخ مرتضى الزبيدي.

ولد سنة إحدى وتسعين وألف ورحل إلى مكة، وأخذ فيها عن الجمال عبد الله بن سالم البصري، وتاج الدين بن عبد المحسن القلعي مفتي مكة، وعن البدر محمد بن محمد البديري الدمياطي. وتلقى عنه ولي الدين شيخ الإسلام، والشيخ مرتضى الزبيدي شارح «القاموس» و«الإحياء» وغيرهما.

=

١٠٣ ـ السيد محمد المرتضى الزَّبيدي، شارح «الإحياء» ومؤلّف «عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة»، المتوفى سنة ١٢٠٥.

١٠٤ ـ المحدّث الفقيه محمد هِبة الله البَعْلي، مؤلف «حديقة الرياحين في طبقات مشايخنا المسنِدِين». ومؤلف «التحقيق الباهر في شرح الأشباه والنظائر» في خمس مجلدات ضِخام، المتوفى سنة ١٢٢٤، بإصطنبول. ووَهِمَ من قال: إنه توفي بدمشق.

١٠٥ ـ صاحب «رَدّ المحتار» العلامة محمد أمين بن السيد عمر المشهور (بابن عابدين) المتوفى سنة ١٢٥٢، صاحب المؤلفات المشهورة. وأسانيدُه ومرويّاتُه في «ثَبَته» المشهور باسم «عقود اللآلي في الأسانيد العوالي».

١٠٦ ـ الشيخ محمد عابد السّندي صاحب «حَصْر الشارد» و«طوالع الأنوار على الدر المختار» في ستة عشر مجلداً ضخماً، وشارح «مسندَ أبي حنيفة» في مجلدات، سماه: «المواهب اللطيفة»، المتوفى سنة ١٢٥٧.

١٠٧ ـ الشيخ عبد الغني المجدّدي، المتوفى سنة ١٢٩٦، أسانيده في «اليانع الجني».

١٠٨ ـ الشيخ محمد عبد الحي اللكنويّ، أعلمُ أهل عصره بأحاديث الأحكام، المتوفى سنة ١٣٠٤، إلا أن له بعضَ آراء شاذة، لا تُقبل في المذهب، واستسلامُه لكتب التجريح من غير أن يتعرّف دخائلها، لا يكون مَرضِيًّا عند من يعرف ما هنالك.

١٠٩ ـ الشيخ المحقق محمد حسن السَّنْبَهْلي، عصري الشيخ عبد الحي وصديقه ومُشابهه في كثرة التآليف العديدة وتنوّعها، مع قِصَر العمر أيضاً، ولد سنة ١٢٦٤، وتوفي سنة ١٣٠٥. له نحو مئة مؤلَّف أو أكثر، وبعضها في مجلدات ضخمة كحاشيته على «الهداية». وكتابُه «تنسيق النظام في مسند الإمام» ينادي بقوّة بحثه وضلاعته في الحديث والرجال ومعرفة العلل[1].

= وله مؤلفات جليلة، منها: «تحفة الراوي في تخريج أحاديث البيضاوي». وهو من أمتع ما كُتب في الباب، يوجد منه نسخة خطية في مكتبة شيخ الإسلام ولي الدين، وثانية في خزانة أسعد أفندي نقيب الأشراف، في الآستانة. ومنها «التنكيت والإفادة في تخريج أحاديث خاتمةِ سفر السعادة»، ومنها: شرح حافل على «نخبة الفِكَر»، في دار الكتب المصرية نسخة منه، ورسائل عديدة في كثير من الفنون.

وخِطّةُ الرجل في تخاريجه: التتبعُ التام، والفحصُ الدقيق، ولذا يوجد فيها من الفوائد ما ليس في بقية التخاريج، وكانت وفاته سنة خمس وسبعين ومئة وألف».

(١) هذه الترجمة مما زدته على ما ذكره شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى.

١١٠ ـ شيخ مشايخنا، الشيخ المحدث أحمد ضياء الدين بن مصطفى الكُمُشْخَانوي، المتوفى سنة ١٣١١ ألّف «راموز أحاديث الرسول» في مجلد ضخم، وشرحُه «لوامع العقول» في خمس مجلدات، وله نحو خمسين مؤلَّفاً سوى ذلك[١].

وفي الهند علماء بارعون في الحديث من أهل المذهب، لا مجال لاستقصائهم كثّر الله أمثالَهم، وهذه نبذة يسيرة من محدثي الحنفية، سردنا أسماءهم هنا، ليدل القليل على الكثير، رحمهم الله.

---

(١) وترجمته الحسنة المطولة في كتاب شيخنا الكوثري «التحرير الوجيز فيما يبتغيه المستجيز» ص٢٦.

تكملة وتذييل

نظراً إلى تعرض الأستاذ الجليل (الكوثري) إلى ذكر طائفة من المحدثين بالهند، أحببت أن أذيِّلَ هذا الموضوع بذكر عِدة من المحدثين إلى يومنا هذا، وسلكتُ مسلكه في الاقتصار في تراجمهم بسطر أو بسطرين، واعتنيتُ بذكر من له تصنيف في الحديث، أو شُهرة له فيه، بترتيب الاستحضار من غير ترتيب الوَفيات، أو الطبقات، في جلسة واحدة، وبالله التوفيق.

البنوري

١ ـ المحدّث الشيخ محمد حياة السّندي، المتوفى سنة ١١٦٣ بالمدينة.

٢ ـ المحدّث المحقق الشيخ هاشم بن عبد الغفور السّندي، له مؤلفات، مثل «فاكهة البستان»، و«ترتيب صحيح البخاري على ترتيب الصحابة»، وغيرهما.

٣ ـ الشيخ المحدّث أبو الطيّب السّندي، صاحب «الحواشي على الأصول الستة» معاصر الشيخ أبي الحسن السّندي، المتوفى في حدود سنة ١١٤٠هـ.

٤ ـ الشيخ محمد مُعين السّندي، من تلامذة الشاه ولي الله الدهلوي، ومن كبار شيوخ الشيخ هاشم، والشيخ محمد حياة المذكورين، المتوفى في حدود ١١٨٠هـ.

٥ ـ المحدّث الإمام الشاه ولي الله الدهلوي، المتوفى سنة ١١٧٦هـ، إمام نهضة الحديث في الهند، صاحب «حجة الله البالغة»، و«إزالة الخفاء»، و«الإنصاف»، و«عِقد الجِيد»، و«المصفّى»، و«المسوَّى» شرحَيْ «الموطأ» لمالك، و«الإرشاد إلى مهمات علم الإسناد»، و«شرح تراجم صحيح البخاري»، و«الانتباه في سلاسل أولياء الله».

والقسم الثاني من «الانتباه» في أسانيد كتب الحديث والفقه، وفوائد سامية من الحديث. وهذا القسم غير مطبوع، موجود بمكة ـ عند الشيخ عُبَيد الله الديوبندي ـ وغيرِها من المؤلفات الجليلة، وإليه ينتهي إسناد محدثي ديوبَنْد.

٦ ـ المحدّث الشيخ محمد أفضل السّيالكُوتي، ثم الدهْلَوي، شيخ الشاه ولي الله الدهلوي في الحديث، وتلميذ المحدّث الشيخ عبد الله بن سالم البصري المكي.

٧ ـ المحدّث الحجة الشاه عبد العزيز بن الشاه ولي الله الدهلوي، المتوفى ١٢٣٩هـ، صاحب «بستان المحدثين»، و«العُجالة النافعة» في مهمات علم الحديث، و«التحفة الإثنا عشرية» وغيرِها.

٨ ـ المحدّث الكبير الشيخ القاضي ثناء الله المَظهري الفانيفتي، من تلامذة الشاه ولي الله الدهلوي، كان الشاه عبد العزيز يسميه (بيهقي العصر) له تفسير عظيم، لا نظير له في أحاديث الأحكام، وأدلتها، لم يُطبع كله[1]، وله كتاب «منار الأحكام» لم يُطبع، وغيرهما.

٩ ـ الشاه عبد القادر بن الشاه ولي الله الدهلوي، المتوفى في سنة ١٢٣٠هـ.

١٠ ـ الشاه رفيع الدين بن الشاه ولي الله الدهلوي، المتوفى في سنة ١٢٣٣هـ.

١١ ـ المحدّث الشيخ عبد الحي الدهلوي، من أكبر تلامذة الشاه عبد العزيز.

١٢ ـ المحدّث مسنِد الهند، الشيخ محمد إسحاق بن بنت الشاه عبد العزيز الدهلوي، المتوفى سنة ١٢٦٢هـ.

١٣ ـ الشيخ محمد يعقوب أخو الشيخ محمد إسحاق الدهلوي، توفي سنة ١٢٨٢هـ.

١٤ ـ الشيخ عبد القَيّوم بن بنت الشاه عبد العزيز، أخذ من الشيخ محمد إسحاق، توفي سنة ١٢٩٩هـ.

١٥ ـ الشيخ المحدّث محمد إسماعيل الدهلوي، استُشهِد في الجهاد مع الكفار سنة ١٢٤٦.

١٦ ـ المحدّث الشيخ أحمد علي السّهانفُوري، المتوفى سنة ١٢٩٧هـ، صاحب شرحٍ جيد حافل على «صحيح البخاري».

١٧ ـ الشيخ العارف المحدّث محمد قاسم النانُوتَوِي الدُّيوبَنْدِي، المتوفى سنة ١٢٩٧، مؤسس دار العلوم بديوبند، مركز الثقافة الدينية والعلمية بالهند، صاحب التصانيف العالية.

١٨ ـ الشيخ المحدّث الشيخ رشيد أحمد الكَنْكُوهي، الديوبندي، المتوفى سنة ١٣٢٣هـ صاحب التآليف السامية.

---

(١) ثم طُبع في الهند بأبهى حُلَة، في عشر مجلدات.

١٩ ـ الشيخ المحدّث محمد يعقوب النانوتوي الديوبندي، المتوفى في حدود ١٣٠٠هـ.

٢٠ ـ الشيخ فخر الحسَن الكَنْكُوهي الديوبندي، صاحب حاشية جيدة، على سنن أبي داود» من تلامذة الشيخ الكنكوهي.

٢١ ـ الشيخ أحمد حسن الأمْرُوهوي الديوبندي، من تلامذة الشيخ محمد قاسم النانوتوي.

٢٢ ـ المحدّث أستاذ العالَم، الشيخ محمود حسَن الديوبندي المدعو بـ(شيخ الهند)، المتوفى سنة ١٣٣٩، صاحب التحقيقات والتصانيف الفائقة، في الحديث، والتفسير، والكلام.

٢٣ ـ الشيخ المحدّث ظهير أحسن النِّيمَوي، صاحب «آثار السنن» وعدة رسائل جيدة، في مسائل من الحديث[١].

٢٤ ـ المحدّث الكبير إمام العصر محمد أنور الكشميري، ثم الديوبندي، المتوفى سنة ١٣٥٢هـ، صاحب المؤلفات الحاوية على تحقيقات باهرة، مثل «فصل الخطاب»، و«نيل الفرقدين»، و«كشف السّتر»، وغيرِها. ـ مثل «فيض الباري» ـ.

٢٥ ـ الشيخ المحدّث محمد أشرف علي التهانوي الديوبندي، الملقّب بحكيم الأمة، بلَغ سنه الشريف إلى ثمانين سنة، جاوزت تآليفه خمس مئة مصنّف، قلما يخلو فن من تآليفه، طال بقاؤه[٢].

٢٦ ـ المحدّث الشيخ حسين علي الميانوالي، في البَنْجاب، من تلامذة المحدّث الشيخ الكنكوهي، ولعل عمره ثمانون سنة، أو جاوزها، طال بقاؤه.

٢٧ ـ المحدّث محقق العصر الشيخ شَبّير أحمد العثماني الديوبندي، صاحب «فتح الملهم بشرح صحيح مسلم»، في مجلدات ضخام، وشيخ الحديث اليوم، بالجامعة الإسلامية بدابهيل سورت، بلغ عمره الشريف ستين عاماً، طالت حياته.

٢٨ ـ المحدّث شيخ العصر حسين أحمد، شيخ الحديث بدار العلوم، في ديوبند، جاوز سِنّه الشريف ستين سنة، طال بقاؤه.

---

(١) ومن تلامذة الإمام عبد الحي اللكنوي، ولد سنة ١٢٧٨ وتوفي سنة ١٣٢٢.

(٢) وتوفي رحمه الله تعالى في ١٦ من رجب سنة ١٣٦٢ وهو ابن إحدى وثمانين سنة.

٢٩ ـ المحدِّث المحقق الشيخ محمد كفاية الله الدهلوي، مفتي الديار الهندية، وشيخ الحديث بالمدرسة الأمِينيّة في دِهلَى، عمره الشريف حوالي ستين سنة، طال بقاؤه.

٣٠ ـ المحدِّث الشيخ عبد العزيز الفنجابي، صاحب «أطراف البخاري» و«حاشية تخريج الزيلعي» إلى الحج، وغيرهما، له تحقيقات في الحديث، واشتغال جيد في الرجال والطبقات، عمره نحو ستين سنة.

٣١ ـ المحدِّث الشيخ مَهدي حسَن الشاهجانفوري، صاحب التآليف المفيدة في الحديث وغيره، ومن أعظمها «شرح كتاب الآثار» لمحمد بن الحسن الشيباني، سنه حوالي ستين سنة.

٣٢ ـ المحدِّث الشيخ محمد إدريس الكاندهلوي، شارح «مشكاة المصابيح» في خمس مجلدات كبيرة، بلغ الخمسين من عمره.

٣٣ ـ المحدِّث الشيخ محمد زكريا الكاندلوي، شيخ الحديث اليوم بمدرسة مظاهر العلوم، في سهارنفور، صاحب «أوجز المسالك في شرح موطأ مالك»، قارب خمسين عاماً من عمره.

٣٤ ـ العلامة الشيخ أبو المحاسن عبد الله الحيدر آبادي العبد الصالح، صاحب «زجاجة المصابيح» في خمسة مجلدات كبار، توفي رحمه الله تعالى في سنة ١٣٨٣ أو التي بعدها، وقد جاوز الثمانين.

٣٥ ـ العلامة الداعية الموهوب الرباني الشيخ محمد يوسف الكاندهلوي، أمير (جماعة التبليغ) في الهند وباكستان، ولد سنة ١٣٣٥، وتوفي يوم الجمعة ٣٠ من ذي القعدة سنة ١٣٨٤ رحمه الله تعالى، له كتاب «حياة الصحابة» في ثلاثة مجلدات كبار، و«أماني الأحبار في شرح معاني الآثار» للطحاوي، طبع منه مجلدان كبيران، وهو شاهد بضلاعته في الفقه والسنة وعلومها.

٣٦ ـ العلامة المحدِّث البارع الشيخ محمد بدر عالَم الميرتهي، تلميذ إمام العصر الكشميري، وناسج إملاءاته في «فيض الباري على صحيح البخاري» في أربعة مجلدات كبار، له كتاب «ترجمان السنة» بالأوردية، طُبع منه ثلاث مجلدات أو أكثر. توفي رحمه الله تعالى بالمدينة المنورة في ٣ من رجب سنة ١٣٨٥.

٣٧ ـ العلامة المحدِّث الفقيه الشيخ ظَفَر أحمد العثماني التهانوي، ولد في ١٣ من ربيع الأول سنة ١٣١٠، وهو ابن أخت مولانا حكيم الأمة أشرف علي التهانوي، له كتب منها: «إعلاء السنن» فريد في بابه بما جَمَع من الاستدلال

بالكتاب والسنة والآثار على أبواب الفقه الحنفي، في عشرين مجلداً طُبع منه ١٨ مجلداً في الهند وباكستان ومؤلِّفُه الآن جاوزت سِنّه الثمانين أمتع الله به ورعاه.

٣٨ ـ العلامة المحدّث الفقيه أبو المحاسن محمد يوسف البَنُوري تلميذ إمام العصر أنور الكشميري، من كتبه الحافلة: «عوارف السنن» في شرح «سنن الترمذي»، في أكثر من عشرة مجلدات ضِخام، طُبع شطره في كراتشي، أعان الله على إتمامه، وهو الآن في عقد السبعين أو جاوزها، أطال الله بقاءه بالعمر المديد، والعيش الرغيد. وهو صاحب هذه التراجم لعلماء الهند المحدثين الأفاضل من الترجمة ١ ـ ٣٣.

٣٩ ـ العلامة المحدّث البارع الفقيه الشيخ حبيب الرحمٰن الأعظمي، صاحب التعليقات البديعة، والتحقيقات النادرة، العالم بالرجال والعِلَل. وتعليقاته وتحقيقاته السَّنيّة على «سنن سعيد بن منصور» و«الزهد» لابن المبارك، و«مسند الحُمَيدي» و(استدراكاتُه) على الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على «مسند أحمد»، ثم (تعليقاته الحافلة) على «مصنّف عبد الرزاق» الذي يطبع الآن بعون الله، كلّها تنطق بسُمو فضله وبسطةِ يديه في هذا العلم الشريف. وقد قارب السبعين أو جاوزها، أمدّ الله في عمره ونفَعَ به.

٤٠ ـ العلامة الناقد الضليع الشيخ محمد عبد الرشيد النعماني، صاحب التعليقات والتدقيقات والجولات الظافرة في ميادين العلم. وكتابه: «ما تَمس إليه الحاجة لمن يطالع سنن ابن ماجه» وتعليقاته على «دراسات اللبيب»، و«ذب ذبابات الدراسات»، و«مقدمة التعليم» لمسعود بن شيبة السّندي تدل على فحولته في علوم الحديث، وهو قد قارب الخمسين أو جاوزها، أطال الله عمره في عافية وسرور، ونفع بجهوده وآثاره.

* * *

هذه التراجم السبعة من الترجمة ٣٤ ـ ٤٠ من زيادتي على ما كتبه أستاذنا العلامة البنوري حفظه الله ورعاه. وهناك كثير من علماء الحديث في الهند وباكستان عندي كتبهم وآثارهم، لكني لم أتمكن من ذكرهم هنا، لكوني أكتب هذه التعليقات بعيداً عن بلَدي ومكتبتي، والله المستعان، والحمد لله رب العالمين.

كلمة في كتب الجرح والتعديل

نجدُ في «الضعفاء» للعُقَيلي، و«الكامل» لابن عَدِي، كلاماً كثيراً عن هوى في سادتنا أئمة الفقه، فالأوّلُ: لفساد معتقده على طريقة الحشوية[١]، والثاني: لتعصّبه المذهبي عن جهل، مع سوء المعتقد[٢]. وسار من بعدهما سيرهما، إما جهلاً، أو تعصباً.

ولم يؤذِ من سَلك هذا المسلك إلا نفسه، ولم يضع من شأن أحد إلا من شأن نفسه، انظر قولَ ابن عدي في (إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي) شيخ الشافعي: «نظرتُ الكثيرَ من حديثه فلم أجد له حديثاً منكراً» مع أنك تعلم أقوالَ أهل النقد فيه، كأحمد، وابنِ حبان، قال العِجْلي: «مَدَني، رافضي، جَهْمي، قَدَري، لا يُكتَبُ حديثه»! بل كذّبه غيرُ واحد من النقّاد. ولولا أن الشافعي كان يُكثر منه، قدرَ إكثاره من مالك، لما سعَى ابنُ عدي في تقوية أمره، استناداً إلى قول مثل ابن عُقدة.

ولا أدري كيف ينطلقُ لسانُ ابن عدي بالاستغناء عن عِلم مثلِ محمد بن الحسن؟ وإمامُه لم يَستغنِ عن علمه، بل به تخرّج في الفقه، لكنّ المتشبّعَ بما لم يُعطَ، يستغني عن علم كل عالم، مُتَقَمْقِماً في جَهَلاته[٣]، غيرَ ناظر إلى ما وراءه وأمامه، وهكذا يصنع مع سائر أئمتنا كلِّهم، ألهمهم الله سبحانه مسامحته.

ومن معايب «كامل بن عدي» طَعْنُه في الرجل بحديث، مع أن آفته: الراوي عن الرجل، دون الرجل نفسِه، وقد أقرّ بذلك الذهبي في مواضع من «الميزان».

---

(١) انظر ترجمته فيما علّقتُه على «الرفع والتكميل» للكنوي ص٢٥٤ ـ ٢٥٦.

(٢) اقرأ ترجمته فيما علّقتُه على «الرفع والتكميل» ص٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٣) قال في «القاموس»: «تقمقم: ذهب في الماء وغُمِرَ حتى غَرِقَ». ومن محاسن شعر الزمخشري قولُه:

العِلْمُ للرحمٰنِ جَلَّ جلالُه ... وسواه في جهلاته يتقمقمُ
ما للعومِ وللترابِ وإنما ... يَسعى ليَعلم أنه لا يَعلمُ!

ومن هذا القبيل كلامُه في أبي حنيفة في مرويّاته البالغة ـ عند ابن عدي ـ ثلاث مئة حديث، وإنما تلك الأحاديثُ من رواية أَبَاءِ بنِ جَعْفَرٍ النَّجِيرَمي وكلُّ ما في تلك الأحاديث من المؤاخذات كلُّها، بالنظر إلى هذا الراوي الذي هو من مشايخ ابن عدي، ويُحاولُ ابنُ عدي أنْ يُلصِق ما للنَجِيرَمي إلى أبي حنيفة مباشرة، وهذا هو الظلم والعدوان، وهكذا باقي مؤاخذاته، وطريقُ فضح أمثاله النظرُ في أسانيدهم.

وأما العُقَيلي، فقد نقلنا كلمةَ الذهبي فيه، في مقدمة «انتقاد المغني»[١]، وسبق منا الكلام فيه أيضاً[٢].

وأما كتبُ البخاري في الرجال، فليس ثبوتُها منه، كثبوت «الجامع الصحيح»، على أن النظر في أسانيدها هو الطريقُ الوحيد، لتعرُّفِ دخائلها، فإذا رأيتَه يروي عن نُعَيم بن حمّاد، تذكَّر قولَ الدّولابي، وأبي الفتح الأزدي[٣]. وإذا رأيتَه يروي عن

(١) ونص ما قاله شيخنا رحمه الله تعالى في مقدمة «انتقاد المغني» للأستاذ حسام الدين القدسي ص٨ ـ ٩ «والعُقَيلي من أكبر المتعنتين في الجرح، كثيرُ الحكم بالنفي، وهذا ما حَمَل الذهبي على التنكيت عليه في «ميزانه» مع أنه كبير الدفاع عن الرواة من الحنابلة.
فقال. . . : أفما لك عَقلٌ يا عُقَيلي؟! أتدري فيمن تتكلم؟! كأنك لا تدري أن كل واحد من هؤلاء أوثقُ منك بطبقات، بل وأوثقُ من ثقاتٍ توردهم في كتابك. . . !
ونقَمَ عليه أن يَتكلّم في ابن المديني، وصاحبه محمد، وشيخه عبد الرزاق، وعثمان بن أبي شيبة، وإبراهيم بن سعد، وعفّان، وأبان العطار، وإسرائيل، وأزهر السمّان، وبهز بن أسَد، وثابت البُناني، وجرير بن عبد الحميد. وقال: لو تُرِك حديثُ هؤلاء لغلّقنا الباب وانقطع الخطاب، ولماتت الآثار. اهـ.
وجرَح ـ العُقَيلي ـ في كتابه «الضعفاء» كثيرين من رجال «الصحيحين» وأئمة الفقه وحَمَلةِ الآثار مما رَدَّ بعضَها ابنُ عبد البر في «انتقائه». وكان من ينفُخُ في بُوق التعصب من الرواة يثيرون بكتابه فِتناً! كما وقع لصاحب «الكمال» ـ عبد الغني المقدسي ـ في الموصل، كما ذكره سِبطُ ابن الجوزي في «مرآة الزمان» ٨: ٥٢١، والحافظ ابن رجب في «ذيل طبقات الحنابلة» ٢: ٢٠ ـ.
على أنه كثيراً ما يتصحّفُ اسمُ الرجل عليه، فيجهَلُه ويَرد حديثَه! وربما يقول: لا يصح في هذا الباب شيء، بمجرد النظر إلى سَنَدٍ مختَلَق، وإن صحّ المتنُ بطريق أخرى، فيكون ظاهرُ كلامه مُوقِعاً في الغَلَط للآخذين به». انتهى. وتمامُ كلام الذهبي أشد مما أورده شيخنا هنا، فانظره في «الميزان» في ترجمة (علي بن المديني).
قلت: ومن تآليف شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى «نقدُ كتاب الضعفاء للعُقَيلي». ما يزال مخطوطاً. وانظر جملةً مما نفاه العقيلي من الحديث فأخطأ، في «المنار المنيف» لابن القيم وما علقته عليه في ص١١٢ و١٢٥ و١٢٩ و١٣٠ و١٣٤.
(٢) في ص١٠٨.
(٣) وسيأتي كلامُهما فيه تعليقاً في المقطعين الأخيرين في ص١٣٨.

الحُمَيدي، تذكّر كلمةَ محمد بن عبد الله بن عبد الحكم فيه[١]، وإذا وجدته يروي عن إسماعيل بن عَرعَرة، تبحَّث عنه في كتب الرجال مع الانتباه إلى انقطاع خبرِ الحُميدي، وخبرِ إسماعيل[٢]. وهكذا تَفعَلُ في باقي الكتب.

وأما كتاب ابن حِبَّان في الرجال، فتنظرُ حالَ مؤلّفه في «معجم البلدان» لياقوت في (بُسْت)، وقد قال الذهبي عن ابن حبان في ترجمة (أيوب بن عبد السلام) من «الميزان»: إنه صاحبُ تشنيع وتشغيب[٣].

ولا تنسَ كلمة ابن الجوزي في «مناقب أحمد» في ابن المديني.

وأما عبد الرحمٰن بن مهدي، فكان كثيرَ الطعن، كثيرَ التراجع، قال أبو طالب المكي في «قوت القلوب»: كان عبد الرحمٰن يُنكِرُ الحديث، ثم يَخرجُ بعد وقت، فيقول: هو صحيح، وقد وجدتُه. وعن ابن أخته أنه قال: كان خالي قد خَطَّ على أحاديث، ثم صحّح عليها بعد ذلك، وقرأتُها عليه، فقلتُ: قد كنتَ خططتَ عليها؟ فقال: نعم، ثم تفكّرتُ، فإذا أني إذا ضَعَّفتُها أسقطتُ عدالةَ ناقِلها، وإن جاءني بين يدي الله تعالى، وقال لي: لمَ أسقطتَ عدالتي؟ رأيتُني لم يكن لي حجة. راجع كلمة العِجْلي في «سؤالات ابنه»، في ابن مهدي.

وأما الخطيب البغدادي، فَتَدرُسُ أشعارَه التي نقلها ابن الجوزي في «السهم المصيب» من خطّه، ثم ما ذكره سِبطُ ابن الجوزي في «مرآة الزمان» بشأنه[٤] حتى تَعلم قيمةَ كلامه في الجرح[٥].

وأما كتابُ «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم، فَبَعْدَ أن تَرَى فيه كلامَه في البخاري شيخ حُفّاظ الأمّة: «تركَه أبو زُرعة، وأبو حاتم». تَعْلَمُ مبلغَ تهوّره، فتتروّى

---

(١) راجع «طبقات الشافعية» للسبكي ١: ٢٢٤ قال شيخنا المؤلف في «تأنيب الخطيب» ص٣٦ «والحُمَيدي شديد التعصب وقّاع».

(٢) قال شيخنا المؤلف الكوثري رحمه الله تعالى في «تأنيب الخطيب» ص٤٨ «وإسماعيل بن عرعرة هذا مجهول الصفة، لم يذكره أحد من أصحاب التواريخ التي اطّلعنا عليها، حتى البخاري لم يذكره في «تاريخه الكبير»، مع أنه رَوى هذا الخبر المقطوعَ عنه». وانظر تمام كلامه هناك.

(٣) وانظر لاستيفاء حال ابن حبان «الرفع والتكميل» للإمام عبد الحي اللكنوي ص١٧٧ ـ ١٧٩ وانظر «قواعد في علوم الحديث» لشيخنا ظفر أحمد التهانوي وما علّقته عليه في الفصل السابع في المقطع ـ ٤ ـ.

(٤) راجع كلام ابن الجوزي في (الخطيب) من «نصب الراية» ٢: ١٣٦ و١٣٧.

(٥) وانظر أيضاً «تأنيب الخطيب» ص١٠ ـ ١٣.

في قبول ما يقوله من الجروح، وفي أوائل ما علّقناه على «شروط الأئمة»[١] فوائدُ من الرامهرمزي في هذا الصدد. قال ابن معين: ربما نتكلَّمُ في الرجل، وقد حَطَّ رحلَه في دار النعيم من زمن بعيد!

وكم اختَلَق إبراهيم بن بشار الرَّمَادي على لسان ابنِ عُيينة من الروايات[٢] وكم افتروا على مالك في هذا الصدد؟! كما يظهر من كلام أبي الوليد الباجي في «المنتقى شرح الموطأ» ٧: ٣٠٠.

وقال أبو الحسن بن القطان وغيرُه عن (الساجي)[٣]: مُخْتَلَفٌ فيه في الحديث، ضعّفه قوم، ووثّقه آخرون، بل تراه كثير الانفراد بمناكير الأخبار عن مجاهيل، كما تجد ذلك منه بكثرة في «تاريخ الخطيب». وقال أبو بكر الرازي في حديث (ذَكَاةِ الجَنِين)، عند ذكره كلمةً انفرد بها الساجي: إنه ليس بمأمون، ولا ثقة. فلا يكون كلامه في «العِلَل» و«الخلاف» موضعَ تعويل أصلاً. وتعصُّبه البارد مما لا يطاق.

ومن تحامَلَ على أئمتنا، إما راوٍ جامد، لا ينتبه إلى دِقَّةِ مَدارِك أئمتنا في الفقه، فيطعن فيهم بمخالفة الحديث، وهو المخالِفُ للحديث دونهم، أو زائغٌ، صاحبُ بدعة، يَظنّ بهم أنهم على ضلال، وهو الضال المسكين.

ومن الطعون ما يَسقطُ به الطاعنُ بأول نظرة، حيث يكون كلامُه ظاهِرَ المجازفة، فإذا رأيتَه يقول مثلاً: «فلانٌ ما وُلِدَ في الإسلام أشأمُ منه». لاحظتَ أنه لا شُؤم في الإسلام، وأنه على تسليم وجوده في غير الثلاث الواردة في الحديث، لا تشكّ أن درجاتِ الشؤم تكون متصاعدة، فالحكمُ على شخص بأنه أشأمُ المشؤومين بغير نص من المعصوم: حُكمٌ غيبي يبرأ منه أهلُ الدين، فمثلُ هذا الكلام يُسقِطُ قائلَه على تقدير ثبوته عنه، قبل إسقاط المقول فيه، فمسكين جداً من يسجل مثلَ هذا الهُراء في شأن الأئمة القادة[٤].

---

(١) يعني «شروط الأئمة الخمسة» للحازمي، ص٢٢ ـ ٢٣.

(٢) انظر بيان شيء من ذلك في «تأنيب الخطيب» لشيخنا الكوثري رحمه الله تعالى ص٨٢.

(٣) هو: زكريا بن يحيى الساجي، انظر كلمة عنه في «تأنيب الخطيب» ص١٨.

(٤) قال البخاري في كتابه «التاريخ الصغير» ص١٧٤: «حدثنا نُعَيم بن حمّاد، قال: حدثنا الفَزاري، قال: كنت عند سفيان فنُعِيَ النعمان ـ أي أبو حنيفة ـ، فقال: الحمد لله، كان يَنقُضُ الإسلامَ عُروة عُروة! ما وُلِدَ في الإسلامُ أشأمُ منه». انتهى.
قال شيخنا المؤلف الكوثري رحمه الله تعالى في «تأنيب الخطيب» ص٤٨ و٧٢ و١١١ تعقيباً على (قالَةِ الشؤم) هذه: «لو كان هذا الخبرُ ثبت عن سفيان الثوري لسقط بتلك الكلمة وحدها =

وأما الطعنُ في الرجل باعتبار أنه ليس من بلد الطاعن، أو ليس من قومه، أو ليس على مذهبه، فتعصّبٌ بارد، يأباه أهلُ الدين، قال الشافعي في «الأم»: من أبغَضَ الرجلَ، لأنه من بني فلان، فهو متعصّبٌ، مردودُ الشهادة. قال أبو طالب في «قوت القلوب»: وقد يتكلّمُ بعضُ الحفّاظ بالإقدام، والجرأة، فيتجاوَزُ الحدّ في الجرح، ويتعدّى في اللفظ، ويكون المتكلَّمُ فيه أفضلَ منه، وعند العلماء بالله تعالى أعلى درجة، فيعود الجرحُ على الجارح، اهـ.

= في هُوة الهوَى والمجازفة. ويكفي في رَد هذا الخبر وجودُ (نُعَيم بن حماد) في سنده، وأقل ما يقال فيه: أنه صاحب مناكير، مُتّهم بوضع مثالب في أبي حنيفة.

وقد ورَدَ: «لا شؤم في الإسلام». وعلى فرض أن الشؤم يوجد في غير الثلاث الواردة في السنة، وأن أبا حنيفة شؤم! فمن أين له معرفةُ أنه في أعلى درجات المشؤومين؟ فلا يتصورُ أن يَصدُرَ من سفيان الثوري مثلُ هذه الكلمة المردِية لقائلها قبلَ كل أحد. ومعرفةُ أشأم المشؤومين في هذه الأمة لا تكون إلا بوحي، وقد انقطع الوحيُ إلا وحيَ الشياطين! فلا حول ولا قوة إلا بالله». انتهى.

وأورد شيخنا العلامة ظَفَر أحمد التهانوي حفظه الله تعالى في كتابه «إنجاء الوطن» ١: ٢٢ (قالةَ الشؤم) هذه ثم تعقّبها بقوله: «قلت كبُرَتْ كلمةً تخرج من أفواههم! إن يقولون إلا كذباً. فوالله لم يولد في الإسلام بعد النبي ﷺ وأصحابِه أيمنُ وأسعدُ من النعمان أبي حنيفة. ودليلُ ذلك ما هو شاهدٌ من اندراس مذاهب الطاعنين عليه، وانتشارِ مذهب أبي حنيفة، وازديادِه اشتهاراً ليلاً ونهاراً، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا حنيفة.

وهذه الرواية، لا أتّهِمُ بها البخاري، فإنه حدّث كما سمع، ولكن أتّهِمُ بها شيخه (نُعَيم بن حمّاد)، فإنه وإن كان حافظاً للأحاديث، وثّقه بعضهم، ولكن قال الحافظ أبو بِشْر الدولابي: نُعَيم يروي عن ابن المبارك، قال النسائي: ضعيف. وقال غيره: كان يَضَعُ الحديثَ في تقوية السّنة، وحكاياتٍ في ثَلْب أبي حنيفة، كلّها كذب.

وكذا قال أبو الفتح الأزدي: قالوا كان يضَعُ الحديثَ في تقوية السنة وحكاياتٍ مزورة في ثَلْب أبي حنيفة، كلّها كذب. كذا في «تهذيب التهذيب» ١٠: ٤٦٢ - ٤٦٣، وفي «الميزان» ٤: ٢٦٨ «قال العباس بن مصعب في «تاريخه»: نُعَيمُ بن حماد وَضَعَ كُتُباً في الرد على الحنفية». اهـ.

وإني والله أُجِل نُعيمَ بن حمّاد عن نسبته إلى الوضع في الحديث النبوي، ولكن لا شك في كونه شديداً على الحنفية، متعصباً على إمامهم، فلا يُقبَلُ قولُه ولا روايتُه في حقّه أبداً.

ولو سلّمنا صحةَ ما رواه، فسفيانُ كان معاصراً لأبي حنيفة ومن أقرانه، وقد ورَدَ عنه الثناءُ على الإمام أيضاً كما مَرّ من قوله: كنا عند أبي حنيفة كالعصافير بين يدي البازِ، وأنه سيّدُ العلماء. اهـ. ولمّا عزّاه الإمامُ بموت أخيه قام له وأكرمه وأجلّه وأجلَسَهُ في مكانه، وقال لمن أنكر عليه ذلك: هذا رجلٌ من العلم بمكان، إن لم أقم لعلمه أقومُ لِسِنّه، وإن لم أقم لسِنّه أقومُ لوَرَعِه، وإن لم أقم لورعه قمتُ لفقهه. اهـ.

وقد تقدّم نقلاً عن السبكي: أنه لا يُلتفَتُ لكلام الثوري وغيره في أبي حنيفة، وابنِ أبي ذئب وغيره في مالك، وابنِ معين في الشافعي. اهـ. لكونه ناشئاً من المعاصرة والمنافرة ونحوها». انتهى كلامُ شيخنا التهانوي حفظه الله تعالى ورعاه.

وفي ص٦٢ من «الاختلاف في اللفظ» لابن قُتَيبة ما يكشِفُ النقاب عن وجوه مجازفاتهم باسم الجرح والتعديل، بعد مِحنة أحمد[١].

وقال ابن الجوزي في «التلبيس»: ومن تلبيس إبليس على أصحاب الحديث قَدحُ بعضهم في بعض، طلباً للتشفي، ويُخرجون ذلك مخرجَ الجرح والتعديل الذي

---

(١) قال ابن قتيبة في كتابه «الاختلاف في اللفظ» ص٥٠ ـ ٥٢ و٦٢ «ثم انتهى بنا القول إلى غرضِنا من هذا الكتاب، وغايتنا من اختلاف أهل الحديث في اللفظ بالقرآن، وتشانِئهم وإكفار بعضهم بعضاً. وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الألفة، ولا مما يوجب الوحشة، لأنهم مجمعون على أصل واحد وهو (القرآن كلام الله غير مخلوق).

وإنما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه، فتعلّق كل فريق منهم بشعبةٍ منه، ولم يكن معهم آلةُ التمييز، ولا فحصُ النظارين، ولا علمُ أهل اللغة. . .

وكل من ادعى شيئاً، أو انتحل نحلة فهو يزعم أن الحق فيما ادعى، وفيما انتحل، خلا الواقف الشاك، فإنه يُقر على نفسه بالخطأ، لأنه يعلم أن الحق في أحد الأمرين اللذين وقف بينهما، وأنه ليس على واحد منهما.

وقد بُلي بالفريقين المستبصرُ المسترشد، وبإعناتِهم وإغلاظِهم لعن خالفهم، وإكفارِه وإكفارِ من شكّ في كفره! فإنه ربما ورد الشيخ المصرّ، فقعد للحديث، وهو من الأدب غُفْل ومن التمييز، ليس له من معاني العلم إلا تقادُمُ سِنّه، وأنه قد سمع ابنَ عيينة، وأبا معاوية، ويزيد بن هارون، وأشباهَهم، فيبدأونه قبل الكتاب بالمحنة.

فالويلُ له إن تلعثم، أو تمكّث، أو سَعَل، أو تنحنح، قبل أن يعطيهم ما يريدون، فيحمله الخوفُ من قدحهم فيه وإسقاطهم له، على أن يعطيهم الرضا، فيتكلم بغير علم، ويقول بغير فهم، فيتباعد من الله في المجلس الذي أمّل أن يتقرب فيه منه. وإن كان ممن يَعقِدُ على مخالفتهم سام نفسَه إظهارَ ما يحبون، ليكتبوا عنه.

وإن رأوا حَدَثاً مسترشِداً، أو كهلاً متعلماً سألوه، فإن قال لهم: أنا أطلب حقيقة هذا الأمر، وأسألُ عنه، ولم يصح لي شيء بعد ـ وإنما صَدقَهم عن نفسه، واعتذر بعذرٍ الله يعلم صدقه، وهم يعلمون أنه لم يكلفه إذا لم يعلم إلا أن يَسأل ويبحث ليعلم ـ كذّبوه وآذوه، وقالوا: خبيثٌ فاهجروه ولا تقاعدوه!

أفترى لو كان ما هم عليه من اعتقادهم هذا الأمر أصل التوحيد الذي لا يجوز للناس أن يجهلوه، وقد سمعوه من رسول الله ﷺ مشافهة، أكان يجب أن يبلغ فيه هذه الغاية؟» انتهى مختصراً.

وعلّق عليه شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى بقوله: «المصنّف ـ أي ابن قتيبة ـ شاهِدُ عِيان فيما يحكي في هذا الباب، وهذا البحث من أجل أبحاث الكتاب، يدعو المتبصر إلى التثبت فيما يُروَى من الجروح في كتب الجرح والتعديل، بطريق رجال هذا العصر الذين أشار إليهم المصنف ـ ابن قتيبة ـ. وقد صَدَق أبو طالب المكي حيث قال: وقد يتكلمُ بعضُ الحفاظ بالإقدام والجرأة فيجاوز الحد في الجرح، ويتعدى في اللفظ، ويكون المتكلَّم فيه أفضل منه، وعند العلماء بالله تعالى أعلى درجة، فيعود الجرح على الجارح اهـ».

استعمله قُدَماءُ هذه الأمة، للذَّبّ عن الشرع، والله أعلم بالمقاصد. ودليلُ خُبثِ هؤلاء سكوتُهم عمن أخَذوا عنه، اهـ.

والحاصلُ أن كتب الجرح من أمثال ما سبَق، وأمثالِ تاريخ ابن أبي خيثمة، وكتابِ «المدلِّسين» للكَرابيسي، لم تَدَع من لم تَغمز فيه، سواء أكان من الحفّاظ، أم من الأئمة الفقهاء، بحيث يجد مثلُ الصاحب بن عَبّاد أكبر طعن في كبارِ الحفاظ، وأهلِ الحديث في تلك الكتب، ويؤلف في ذلك مؤلَّفاً خاصاً، وكذلك يفعل بعض الفاتنين في أئمة الدِّين، فلا نود أن نتوسع هنا في البحث بأكثر من هذا.

ومما يؤسَفُ له جداً استمرارُ هذا التعصّب المردود، على توالي القرون، وهذا الحافظ ابن حجر، تراه يُسند في «لسان الميزان» في ترجمة (مَعْمَر بن شَبيب بن شيبة): أنه سَمِع المأمونَ يقول: «امتَحنتُ الشافعيّ في كل شيء، فوجدتُه كاملاً، وقد بقيَتْ خَصلَة، وهو أن أسقِيَه من النبيذ، ما يَغلِبُ على الرجلِ الجيِّد العقل، قال: فحدّثني ثابتُ الخادمِ أنه استَدعى به، فأعطاه رِطلاً، فقال: يا أمير المؤمنين ما شربتُه قط، فعزَمَ عليه، فشَرِبه، ثم والى عليه عشرين رِطلاً، فما تغيّر عقلُه، ولا زال عن حُجّتِه»! ثم يقول ابن حجر: قلتُ: لا يخفى على من له أدنى معرفة بالتاريخ أنها كذِب، اهـ.

ثم تجدُ ابنَ حجر يقول في «توالي التأنيس» ص٥٦: «وقال مَعْمَر بن شَبيب: سمعتُ المأمونَ يقول: «امتحنتُ محمدَ بن إدريس الشافعي في كل شيء فوجدتُه كاملاً». مقتصِراً على هذا القدر من الحديث، مع أن الحكاية بأسرها مكذوبة، فكيف استساغ ابنُ حجر الاحتجاجَ بشطرِ الخبر المكذوب في إثبات منقبة للشافعي؟ وما ورَدَ بسندٍ واحد، إما أن يُرَدّ كلّه، أو يُقبَلَ كلّه، وما فعله ابن حجر هنا هي الخيانة بعينها، وكم سجّل عليه أبَرُّ أصحابه إليه من تعصّبات باردة ضد الحنفية وغيرِهم في «الدرر الكامنة»، راجع ـ هوامشها ـ المنقولة من خط السخاوي، وليس هذا موضعَ بسطٍ لسرد ما له من هذا القبيل.

ومن هذا القبيل ما قاله في «توالي التأنيس» ص٤٧: «ويَدُلّ على اشتهاره في القُدَماء ما أخرجه البيهقي من طريق أحمد بن عبد الرحمٰن». اهـ، وهو يعلمُ أن أحمد بن عبد الرحمٰن هو: ابن الجارود الرَّقي الكذاب المشهور[1]. ولا عُذرَ له في رواية البيهقي بطريقه، لأنه يعلم أنه لا يتقي رواية رحلة الشافعي الظاهرةِ الكذب، بطريقِ أحمد بن موسى النجار عن عبد الله بن محمد البَلَوي، كما فعل مِثلَ ذلك أبو

---

(١) وتقدم ذكره في ص١٠٨.

نعيم الأصبهاني، وهما يعرفان جميعاً أن البَلَوي كذاب، والنجّارُ مثله، لكن قاتل الله التعصب، يفتِكُ بالمتعصبين[١].

قال الذهبي في «الميزان» عن النجّار هذا: حَيَوانٌ وَحْشيّ، قال: حدثنا محمد بن سهل الأموي، حدثنا عبد الله بن محمد البَلَوي، فذكَر محنةً مكذوبة للشافعي، فضيحةً لمن تدبّرها، اهـ. وهي الرّحلةُ التي كذّبها ابنُ حجر أيضاً في «مناقب الشافعي» ص٧١.

ومما يؤاخَذُ عليه ابنُ حجر: ذِكرُه البلوي في عِداد أصحاب الشافعي، واصفاً له أنه من الضعفاء فقط، مع أنه كذّاب مشهور.

وفي هذا القدر كفاية فيما نريد لَفْتَ النظر إليه هنا، وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه، وسلّم تسليماً كثيراً، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كتبه الفقير إلى آلاء مولاه، محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري
عفا الله عنهم، وعن مشايخهم، وقرابتهم، وسائر المسلمين
في ٣ جمادى الآخرة سنة ١٣٥٧

---

(١) ولقد توسّع شيخنا المؤلف الكوثري رحمه الله تعالى في كثير من كتبه، غيرَ مرة في تفنيد هذه الرحلة المكذوبة ورحلةٍ أخرى مثلها كذباً، وفي كشف حال ابن النجّار والبَلَوي الكذابَيْن، وفي نقدِ الآبُري وأبي نُعَيم الأصفهاني والبيهقي الذين أخرجوا تلك الرحلة المكذوبة ساكتين عليها وهم يعلمون، وفي نقدِ اغترار أمثال ابن الجُوَيني والغزالي والفخر الرازي بها؛ إذ لا يدلهم بالمنقول وأحوال رجال النقل. وفي نقد اعتماد النووي في «المجموع» ١:٨ عليها وأنها في مصنف «مشهور مسموع» وقوله في «تهذيب الأسماء واللغات» ١:٥٩ «وبعَثَ أبو يوسف القاضي إلى الشافعي. . .» في حين أنه لم يجتمع بأبي يوسف أصلاً. . . إلى آخر ما في تلك الرحلة وشقيقتها من الأكاذيب الملفقة.

انظر لتفنيد ذلك كله من كتب شيخنا رحمه الله تعالى: «إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق» ص١٠ ـ ١١، و«بلوغ الأماني» ص٢٨، و«حسن التقاضي» ص٥٤ ـ ٥٩ من طبعة حمص تحت عنوان (هل اجتمع الشافعي بأبي يوسف رضي الله عنهما). و«تأنيب الخطيب» في مواضع متعددة.

* * *

قال الفقير إليه تعالى عبد الفتاح بن محمد بن بشير أبو غدة، أحسن الله حالَه ومآلَه، وبلّغه مُناه وآمالَه: فرغتُ من تعليق هذا الكتاب وخدمته على الوجه الذي يسّره الله وأعان عليه ـ وله الفضل والمِنّة ـ في مدينة بيروت ضحوة يوم الثلاثاء ١١ من جمادى الأولى سنة ١٣٩٠، والله المرجو أن يتقبله عملاً صالحاً، وينفع به، كما نفع بأصله كتاب شيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى وجزاه الله عن العلم والدين والعلماء خيراً.

وأسأله سبحانه أن يغفر لنا ولوالدينا ومشايخنا، وللمسلمين والمسلمات، إنه سميع مجيب الدعوات، والحمد لله رب العالمين.



إحقاق الحق
بإبطال الباطل في مغيث الخلق

تأليف

الإمام العلامة الشيخ محمد زاهد بن حسن بن علي الكوثري
المتوفى سنة ١٣٧١ هـ

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله الذي يُحق الحق بباهر كلماته وإن كره المجرمون، ويُبطل الباطل بقاهر آياته مهما شاغب المبطلون. والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمين المأمون المبعوث في خير القرون، وعلى آله وأصحابه ما تعاقبت السنون. وبعد.

فهذه رسالة سميتها «إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق» أرد بها على كتيب يعزى إلى أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، ويسمى «مغيث الخلق في ترجيح القول الحق»، كان مثار فتن في منتصف القرن الخامس في خراسان وما والاها، إلى أن اضطر مؤلفه إلى مغادرة تلك الجهات لينجو بنفسه من عاقبة ما زرعه من الفتن في بلاد آمنة مطمئنة، حتى قام مدة طويلة في الحرمين الشريفين، يؤم مدة في الحرم المكي، ومدة في الحرم المدني، فلقب بإمام الحرمين، ثم عاد إلى بلده بعد أن عادت المياه إلى مجاريها، فأصبح أهدأ بكثير مما تقدم، وربما ندم على ما قدم، كما يستفاد مما ألفه من الكتب فيما بعد.

لكن لم يخل تلميذه الخاص أبو حامد الغزالي من التأثر من منهج شيخه في مبدأ أمره، فأساء إلى نفسه في مقتبل عمره[1]؛ حيث دوّن في هذا الصدد ما هو سبّة دهره، وكان الفخر الرازي ثالثة الأثافي فيما ألّف باسم «مناقب الإمام الشافعي» رضي الله عنه؛ حيث ضمّنه من الأباطيل ما يزيد في الطين بلّة، بل سعى في نقل بلد بأسره من مذهب إلى مذهب بتأليفه «الطريقة البهائية»[2] باللغة الفارسية.

---

(١) وكان ذلك في عهد شبابه، ولقي جزاء علمه هذا حيث اتهمه أهل مذهبه بالزندقة. فكاد أن يقتل لولا سعي بعض الحنفية عند الأمير سنجر السلجوقي ـ والي خراسان بعد عهد والده ملكشاه ـ في تخليصه، كما ذكره شمس الأئمة الكردي. ثم تاب وأناب وحسن رأيه في أبي حنيفة عند تأليفه الإحياء. عفا الله عما سلف.

(٢) شاع استعمال الطريقة في كتب الجدل عند الأقدمين، فيقال الطريقة العميدية والطريقة الرضوية، والطريقة الحصيرية، والطريقة البهائية، فتنسب إلى مؤلفها، أو إلى من ألفت له، كالأمير بهاء الدين هنا. وهي التي يسميها بعضهم بالبراهين البهائية.

وقد ردّ الأصحاب على كل تلك الكتب بحيث لا تقوم لها قائمة بعد تلك الردود، وإن قاست الأمة عواقب ذلك التخاذل والتصاول.

والإمام الشافعي رضي الله عنه، قد تبوأ من قلوب الأمة مكانه الجدير به منذ قديم، حيث تقاسم هو وباقي الأئمة الأمة المحمدية مدى القرون حتى أصبح ثالث الأئمة المتبوعين رضي الله عنهم أجمعين. وله من المناقب الجليلة ما لا يحوج إلى اختلاق أكاذيب في رفع منزلته، فإمام الحرمين والغزالي والرازي لا يتعمدون الكذب فيما يكتبون ـ فيما أرى ـ، لكن من جهل أدلة الأحكام في المسائل الخلافية، وبعد عن معرفة الحديث والتاريخ، وما إلى ذلك من العلوم التي لا بد من معرفتها لمن يريد السباق في هذا الميدان، إذا خاض في مثل هذا المطلب تعويلاً على يده في النظر فقط، هاج وماج ظناً بالأخبار الكاذبة أنها صادقة، وفضح نفسه بسوقه الأكاذيب والتقاطه الساقطات، فيهوي في هوة الجهل والخذلان، فيصدق فيه المثل «على نفسها جنت براقش».

ولست أسلك فيما أكتب من الرد على ابن الجويني مسلك العلامة نوح القونوي في كتابه «الكلمات الشريفة في تنزيه أبي حنيفة عن الترهات السخيفة» من التلطف البالغ في الرد على الكتاب المذكور، وإنكار نسبة الكتاب إلى إمام الحرمين بعد أن شغل مكانه من التاريخ على تعاقب القرون، ولا أتنحى منتحى العلامة على القارىء في كتابه «تشييع الفقهاء لتشنيع السفهاء» من القسوة المتناهية مع تصحيح نسبة الكتاب إليه، بل أسلك فيما أكتب إن شاء الله تعالى منهجاً وسطاً بين التلطف والقسوة على قدر ما يستوجبه الكلام الذي أرد عليه من جهة بُعده عن الحق وقربه منه. كائلاً له بكيله في غير ضعف ولا عنف. ولولا أن الكتاب طبعت منه آلاف ووزعت في المدن والأرياف مع إعادة طبع كتاب الرازي لجاز إهماله حتى مع استمرار اطلاع الجمهور على صلاة تعزى إلى القفال المروزي في ترجمة يمين الدولة محمود بن سبكتكين في وفيات الأعيان المتداولة بأيدي الجمهور، لكن السكوت على تعاقب مسعى الفاتنين يكون جريمة لا تغتفر.

فأكتب بتوفيق الله سبحانه ما يعيد الحق إلى نصابه، وأكتفي فيما أكتب بالكلام في الجليات التي هي أقرب إلى فضح دخيلة المؤلف، والكشف عن مبلغ جهله فيما يعانيه. وأما المسائل الخلافية الفرعية التي يتكلم هو عنها، فإنما يتكلم عنها بمعيار عقله وميزان رأيه بدون أن يتعرض لأدلتها الشرعية من الكتاب والسنة ومدارك الفقهاء، فإذا سلكت طريق الرد عليه في ذلك كله طال الكلام بدون حاجة، على أن شمس

الأئمة الكردري لم يدع قولاً لقائل في تلك المسائل في كتابه المسمى «الرد على الطاعن المعثار والانتصار لسيد فقهاء الأمصار»[١] حيث ردّ على نخالة «المنخول» لأبي حامد أجلى رد، وفي ضمنه مسائل مغيث الخلق، فلا داعي إلى نقل ما فيه مما يتمحض للرد على صاحب المغيث.

وكذلك فعل الإمام البارع قاضي القضاة وشارح الهداية ومؤلف زبدة الأحكام في اختلاف الأئمة الأعلام سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي المتوفى بمصر سنة (٧٧٣هـ) حيث وفّى الرد حقه في كتابه «العزة المنيفة في ترجيح مذهب أبي حنيفة»[٢] الذي ترجم به «الطريقة البهائية» للرازي، وردّ على مسائلها بأدلة ناهضة تُرجع الحق إلى نصابه. وهو مما يجب الاطلاع عليه لمن يعنى بهذه المباحث لسعة دائرة بحث مؤلفه المعروف ببالغ الذكاء، بل في الكتب المبسوطة في المذهب ما يغني عن تعقب مسائله خطوة فخطوة، فأكتفي بما يكفي في هتك الستر عن مسعى المؤلف.

ومؤلف الكتاب على جلالة قدره بين الشافعية وكثرة مؤلفاته في الفقه وأصوله لا خبرة له بالحديث مطلقاً، حتى تراه يقول في «البرهان» أن حديث معاذ في اجتهاد الرأي مخرج في الصحاح وهذا خلاف الواقع، لأنه لم يخرج في أحد من الصحاح، وإن كان الحديث صحيحاً عند الفقهاء على الطريقة التي شرحتها فيما علقت على «النبذ» لابن حزم.

ثم هو لم يذكر في «نهاية المطلب في دراية المذهب» التي هي أضخم مؤلفاته حديثاً واحداً ينسبه إلى البخاري إلا حديث الجهر بالبسملة، وليس هو في البخاري، كما أشار إلى هذا وذاك ابن تيمية والذهبي تشهيراً له بجهله في الحديث، بل قال أبو شامة المقدسي في «المؤمل» عند ذكره استدلال أهل مذهبه بالأحاديث الضعيفة، وتصرفهم في الأحاديث نقصاً وزيادة: «وما أكثره في كتب أبي المعالي وصاحبه أبي حامد» وهما ـ كما ترى ـ مضرب مثل عند أبي شامة في الجهل بالحديث.

ويذكرنا هذا ما قاله ابن الجويني حينما غلبه غلبة فخر الإسلام البزدوي في مناظرة: «إن المعاني قد تيسرت لأصحاب أبي حنيفة لكن لا ممارسة لهم بالحديث». يعني كأن له شأناً في الحديث وإن أصبح مغلوباً في النظر وهذا ما يتسلى به المفلسون.

---

(١) منه نسخ في دار الكتب المصرية.

(٢) بمكتبة شيخ الإسلام في المدينة المنورة.

فإذا كان حال ابن الجويني والغزالي هكذا، فماذا يكون حال الفخر الرازي في ذلك؟ فلا يكون هؤلاء من رجال هذا الميدان ـ كما سيظهر ذلك بأجلى من هذا في مناقشاتنا معه ـ ولسنا ننكر أن لإمام الحرمين فضلاً جسيماً في مؤلفاته في علم أصول الدين. وهو إمام من أئمة هذا العلم، ومع ذلك له وهلة فظيعة أتعبت مدافعيه في الجواب عنها، وهي مسألة علم الله بالمحدثات المتجددة. وصيغته مما لا يصدر ممن يعرف الله سبحانه. وقد أطال التاج ابن السبكي في الإجابة عنها بما لم يقتنع هو به فضلاً عن أن يقنع الآخرين، وعلى كل حال هي غلطة خطرة نسأل الله الصون. وهذا أوان الشروع في الرد التفصيلي ومن الله التوفيق والتسديد.

* * *

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قال ابن الجويني في مفتتح كتابه:

(الحمد لله الذي خصّ من شاء من الأنام بإعلام الأدلة والأعلام، ووفقهم لمعرفة قواعد الأحكام، وسهّل لهم سبيل الأدلة على تفاصيل الحلال والحرام، ثم اختار من علماء الدين وفقهاء اليقين من هو خير أحبار الأمة وسيد كبار الأئمة أبا عبد الله محمد بن إدريس... الشافعي رضي الله عنه، وجعل مذهبه أحسن المذاهب ومطلبه أقصد المطالب بشهادة سيد المرسلين، وخاتم النبيين محمد المصطفى ﷺ، وعلى آله وصحبه أجمعين بقوله: «الأئمة من قريش» وبقوله: («قدموا قريشاً ولا تقدموها»).

أقول: الموصول في صدر الكلام مع صلاته المتعاطفة يدل على المحمود عليه، فالواجب على الحامد في مثل هذا الموضع أن لا يذكر إلا ما هو مجزوم به، وإلا يكون غير حامد له تعالى. والذي اختار الشافعي هو المؤلف، ولا دليل على أن الله تعالى اختاره فيكون هذا رجماً بالغيب.

ثم قوله: (من هو خير أحبار الأمة وسيد كبار الأئمة) ما هو إلا مجازفة إن كان يريد الاستغراق الحقيقي، ويأبى السياق أن يكون الاستغراق عرفياً على أن يكون خير أحبار الأمة وسيد كبار الأئمة من أهل طبقته فقط.

ثم قوله: (وجعل مذهبه أحسن المذاهب) إن كان يريد به أن الله جعل مذهب الشافعي أحسن المذاهب في نظر المؤلف، فلا يجدي ذلك نفعاً فيما يحاوله. وإن كان يريد أنه تعالى جعله أحسن المذاهب في نفس الأمر، فلا يكون هذا إلا قولاً بالتشهي بدون دليل.

وقوله: (بشهادة سيد المرسلين... بقوله الأئمة من قريش، وبقوله قدموا قريشاً ولا تقدموها) تقويل وإشهاد لسيد المرسلين بما لم يشهد به نصاً، وتحريف للكلم عن مواضعه؛ لأن المعروف في عهد النبي صلوات الله عليه من معنى الإمام هو القدوة

مطلقاً أو الخليفة أو الإمام في الصلاة، واستعماله في القدوة في المسائل الظنية الاجتهادية فقط اصطلاح محدث لا يسوغ حمل لفظ الرسول عليه السلام على ذلك المعنى المستحدث، ولو جاز ذلك لفسد المعنى على تقديري حمله على المعنى الأعم أو المعنى الأخص: لأنه لم يقل أحد أن إمامة غير القرشي في الصلاة غير جائزة، ولا أن غير القرشي لا يكون قدوة في شيء مطلقاً. وأما إذا خص الإمام في الحديث بالمعنى المستحدث، فيكون في هذا الرأي إبطال إمامة كل إمام سوى الشافعي؛ لأن مالكاً غير قرشي، وكذا أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن وأحمد بن حنبل وأبو ثور والمزني وداود وابن جرير وابن حزم وغيرهم، لأنهم ليسوا من قريش، بل الشافعي أيضاً ليس بقرشي في بعض الروايات[1] عند مسعود بن شيبة

---

(١) ومن دأب أهل العلم أن لا يفتخروا بأنسابهم ذاكرين قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [المؤمنون: ١٠١] وأن لا يناقشوا الناس في أنسابهم ائتماناً لهم عليها ما لم يحاولوا جر مغنم بها، فإذ ذاك يطالبونهم بحجة شرعية تثبت نسبهم، والنسب ليس بمكتسب والمرء إنما يوجه إليه المدح أو القدح بما كسبت يمينه، ولم نرَ أحداً قبل زكريا الساجي رفع نسب شافع إلى عبد مناف، والساجي مما تكلم فيهم الناس كما ذكره الجصاص وابن القطان، وقد توارد الناس على سوق هذا النسب، إلا أن اختلاف الروايات في مسقط رأس الإمام الشافعي رحمه الله هل هو غزة أم عسقلان أم الرملة أم اليمن؟ وعدم ذكر ترجمة لوالديه ولا تاريخ لوفاتهما في كتب الثقات مما يدعو إلى التثبت في الأمر، وحديث الشافعي في مجلس الرشيد مما لا يعول عليه لما في السند والمتن من الاضطراب والمآخذ، وعد شافع صحابياً أول من ذكره هو أبو الطيب الطبري ـ صديق أبي العلاء المعري ـ بدون سند، وفي رواية إياس بن معاوية عند الحاكم ذكر ابن للسائب غير مسمى فجعله بعضهم شافعاً، وأول من عدّ السائب صحابياً من مسلمة بدر هو الخطيب في تاريخه بدون سند. ولم يذكرهما ابن عبد البر في الاستيعاب في عداد الصحابة، وربما يعذرنا إخواننا الشافعية إذا تروينا في قبول ما سطره أمثال الساجي والحاكم وأبي الطيب والبيهقي والخطيب لما بلونا في رواياتهم من المآخذ ورواية الحاكم عن أحمد بن سلمة ليس سندها بذاك القوي. والأكثرون على أنه قرشي بدون تعرض لكونه صليبياً أو غير صليب فيهم، قال فخر الدين الرازي في «مناقب الشافعي» رضي الله عنه (ص٥): «وطعن الجرجاني في هذا النسب وقال إن أصحاب مالك لا يسلمون أن نسب الشافعي رضي الله عنه من قريش بل يزعمون أن شافعاً كان مولى لأبي لهب، فطلب من عمران يجعله من موالي قريش فامتنع فطلب من عثمان ذلك ففعل» ا.هـ. ثم أوسعه سبًّا وشتماً، والجرجاني هذا هو: أبو عبد الله محمد بن يحيى بن مهدي والجرجاني صاحب المؤلفات الممتعة وله ترجمة عند ابن الجوزي في المنتظم وبه تخرّج الإمام أبو الحسين القدوري. وينقل منه كثيراً ابن الصباغ الشافعي في الشامل بل تراه يتابعه في بعض آرائه. وهو معروف في بيئات العلم بالورع والسعة في العلم ومثله لا يقابل بالسب، ولو علم الرازي منزلته في العلم والورع لسلك في الرد عليه منهجاً آخر على أنه يقول: «يزعمون» وهذا يدل على أنه =

وغيره، فظهر أن تمسك المصنف بالحديث المذكور فيما يحاول أن يستدل به عليه باطل مردود. ثم لو سألناه عن الحجة في صحة الحديثين لضاقت عليه الأرض بما رحبت بالنظر إلى حالته في معرفة الحديث، وسيأتي الكلام في الحديثين إن شاء الله تعالى.

وقال في (ص١٤):

(يجب على العامي حتماً أن يعين مذهباً من هذه المذاهب، إما مذهب الشافعي رضي الله عنه، في جميع الوقائع والفروع، وإما مذهب مالك، أو مذهب أبي حنيفة أو غيرهم رضوان الله عليهم، وليس له أن ينتحل مذهب الشافعي في بعض ما يهواه ومذهب أبي حنيفة في باقي ما يرضاه).

أقول: هذا اعتراف منه بإمامة الأئمة المتبوعين، وهو ينافي القصر المستفاد من حديث «الأئمة من قريش» على ما يريد أن يفهمه ابن الجويني من لفظ «الإمام» كما يناقض قوله (ص١٦): (ويجب على كافة العاقلين وعامة المسلمين، شرقاً وغرباً، بُعداً وقرباً انتحال مذهب الشافعي) على أن وجوب اتباع جميع المكلفين شرقاً وغرباً لشخص لا يتصور إلا إذا كان ذلك الشخص نبياً مرسلاً، فجعل ابن الجويني ما للرسول ﷺ لإمامه، وهذا مما لا يصدر ممن يعي ما يقول! أليس إمامه مجتهداً يخطىء ويصيب؟ فكيف يرفعه إلى مقام العصمة؟ نسأل الله الحفظ.

ثم إنك ترى المصنف يوجب تقليد الشافعي على جميع المسلمين شرقاً وغرباً مع أن إمامه ينهى عن تقليد نفسه كما في مفتتح مختصر المزني، فبذلك أصبح المصنف خارجاً على مذهب إمامه، داعياً إلى خلاف مذهبه من غير أن يعرف ما هو مذهب إمامه. وهكذا التعصب يوقع صاحبه في مهازل.

ولا يصح القول بوجوب اتباع مجتهد واحد معين على المسلمين كافة إلا على رأي من يقول بتأثيم المجتهد المخطىء بعد العلم بيقين من هو المجتهد المخطىء في كل المسائل؟ وتأثيم المجتهد المخطىء مذهب إبراهيم بن علية وبشر بن غياث

= غير جازم بما يقولون، فكيف يستبيح الرازي سبه وشتمه؟ وبعد اللتيا والتي ليس التعويل في باب الاجتهاد على النسب بل على العلم والورع. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحُجرَات: ١٣] وقال ﷺ: «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه» أخرجه مسلم، ولا يزال عهد المصطفى إلى أمته صلوات الله وسلامه عليه في حجة الوداع يرن في الأسماع لمن ألقى السمع وهو شهيد.

وغيرهما من المبتدعة. وينم كلام المصنف في كثير من المواضع عن ميله إلى هذا الرأي المناقض للسنة، وإلا لما ردد الأمر بين الحق والباطل في (ص٢١). ثم إيجابه اتباع المسلمين كافة لإمام خاص مخالف للإجماع ولمدارك الأصوليين، قال الشهاب أحمد بن إدريس القرافي في شرح تنقيح الفصول: «انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر، وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما أو قلدهما فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما، ويعمل بقولهما من غير نكير، فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل» اهـ يريد به الرد على المصنف، حيث إن من حكم هذين الإجماعين أن تكون الناس في سعة من أتباع أي واحد من الأئمة المتبوعين لأسباب ترجيح تلوح لهم من غير وجوب اتباع واحد معين منهم على كافة المسلمين كما يزعم المصنف.

وقال في (ص١٥):

(أصول الصحابة لم تكن كافية لعامة الوقائع، ولذا كان المستفتي في عهد الصحابة مخيَّراً في الأخذ بقول الصديق في مسألة وبقول الفاروق في أخرى بخلاف عهد الأئمة، فإن أصولهم كافية).

أقول: هذه الفلتة منه مستغنية عن الإفاضة في التعليق، لأن معنى عدم كفاية أصول الصحابة رضي الله عنهم، أنه ليس عندهم ما يبنون عليه جواب المسائل، فيستلزم هذا عدم جواز أن يفتوا، لا تخيير المستفتي في الأخذ عمن شاء منهم، لأن القول بعدم كفاية أصولهم تجهيل لهم، وسوء أدب نحوهم، وقلة معرفة بأحوالهم، وإلى الله نبرأ من ذلك كله على أنا نعلم أن أبا حنيفة توقف في مسائل، وأن مالكاً كان عسراً في الجواب، بل كان كثيراً ما يقول في مسائل: «لا أدري» وأن الشافعي كان يقول في كثير من المسائل: «فيه قولان» ويقول في مسائل: «إن صح الحديث فيها أقول بها» ولم يخل ذلك بإمامتهم عند الأمة إذ ليس علم كل شيء إلى البشر، وكفى للمرء أن يسكت عما لا يعلم، فما جاز في عهد الصحابة من تخيير المستفتي - بشرط عدم تتبعه الرخص - يجوز فيمن بعدهم بالأولى، فتصور كفاية أصول الأئمة بخلاف أصول الصحابة إخسار في الميزان، وإيغال في الهذيان، فلو راعى جانب الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لتهيّب مقامهم، وقال ما قاله عصريه الإمام أبو إسحاق الشيرازي في طبقات الفقهاء عند ذكر فقهاء الصحابة من أن أكثر الصحابة كانوا

فقهاء عرفوا معنى كل من القرآن وحديث الرسول ﷺ، وفهموا مبهمه وفحواه وأفعاله عليه السلام وهي التي فعلها من العبادات والمعاملات، والسير والسياسات، وقد شاهدوا ذلك كله وعرفوه وتكرر عليهم وبحروه إلى آخر ما ذكره في فقهاء الصحابة، أفي مثلهم يقال ما قاله المصنف؟ ثم قوله هنا إن أصول الأئمة كافية، ينافي ما سيأتي منه في (ص٣٤): (أصول أبي حنيفة أبعد عن الوفاء من أصول الشافعي، فإنه أول من أبدع ترتيب الأصول ـ أي في مذهبه ـ).

هكذا ترى المؤلف يكيل بكيلين في الموضعين.

وقال في (ص١٨ ـ ٢١):

(أبو حنيفة استغرق عمره في وضع المسائل، فلم يتفرغ إلى النخل والتمييز، بل أدركته المنية قبل أن يتفرغ إلى ذلك؛ ولذا كان أبو يوسف ومحمد يخالفاه في مسائل عدة، ونخلا وميزا الصحيح من الفاسد، ولذا رجع أبو يوسف في مسألة الوقف حيث أنكر أبو حنيفة الوقف، وقال لا أصل للوقف وإنما هو وصية، ويلزم بقضاء القاضي. وكذا الصاع حيث خالف الشافعي في أن الصاع أربعة أمداد كل مد رطل وثلث بالعراقي،! وحيث قال بإفراد الإقامة، وخالف أبا حنيفة، فحضر الشافعي وأبو يوسف والرشيد في مدينة النبي ﷺ، وكان ثمة مالك في الأحياء، فأراد أبو يوسف أن يتكلم مع الشافعي بين يدي مالك والرشيد في مسألة من المسائل فتكلموا في هذه المسائل الثلاث فأمر الشافعي بإحضار أولاد بلال الحبشي وأبي سعيد الخدري وسائر مؤذني رسول الله ﷺ، فقال: كيف تلقيتم الأذان والإقامة من آبائكم؟!، فقالوا: الأذان مثنى مثنى بالترجيع، والإقامة فرادى فرادى، هكذا تلقيناه من آبائنا، وآبائنا من أسلافنا وأجدادنا وهلم جراً إلى زمن رسول الله ﷺ، وكذا أمر بإحضار الصيعان، فقالوا: من آبائنا وأسلافنا إلى زمن النبي ﷺ. وكان مقداره ما هو مذهب الشافعي ومالك. وخرجوا إلى الصحراء مع هارون الرشيد ومرّ الشافعي رضي الله عنه بأرض فقال: لمن هذه؟ فقالوا: هذا وقف الصديق وقفه على الفقراء، وهذا وقف الفاروق، وهذا وقف ذي النورين، وهذا وقف المرتضى، وهذا وقف فلان وفلان، فقال الشافعي رضي الله عنه: هذا الذي تتكلم فيه ليس بوضع من تلقاء أنفسنا وإنما يجب علينا اتباع النبي ﷺ، وهكذا كان في زمن النبي ﷺ، وزمن الصحابة، فأي المذهبين أحق بالحق يا أمير المؤمنين؟ فقال: أحقهما ما يوافق سنة النبي ﷺ، فرجع أبو يوسف إلى قول الشافعي. . .).

أقول: فيه شقان وكلاهما باطل:

فالأول: اشتغال أبي حنيفة طول عمره بتفريع المسائل وإدراك المنية له قبل أن يتمكن من نخلها.

والثاني: اجتماع أبي يوسف مع الشافعي في مجلس الرشيد، واتباع أبي يوسف للشافعي في الوقف والإقامة والصاع.

أما وجه بطلان الأول: فإن كثرة الاشتغال بالتفريع مما يزيد بصيرة في المسائل، وابن الجويني عكس الأمر، على أن أبا حنيفة ما كان يأمر بتسجيل المسائل إلا بعد بحثها من كل ناحية في مجمع فقهي يرأسه هو ـ وعلمه باللغة علم من نشأ في مهد العلوم العربية بذكائه المعروف، وحفظه للكتاب حفظ من يتلوه ختماً في ركعة، ومعرفته بالحديث معرفة من قرب عهده من المصطفى صلوات الله وسلامه عليه، ومعرفته بمسائل الاتفاق والاختلاف معرفة من طالت مدارسته الفقه مع فقهاء الصدر الأول ـ وأركان ذلك المجمع اختصاصيون في علوم الاجتهاد.

قال الخطيب في تاريخه (١٤ ـ ٢٤٧): «أخبرني الخلال، أخبرنا الحريري علي بن عمرو: أن علي بن محمد النخعي حدثهم قال: حدثنا نجيح ـ يعني ابن إبراهيم ـ حدثنا ابن كرامة قال: كنا عند وكيع يوماً فقال رجل: أخطأ أبو حنيفة. فقال وكيع: كيف يقدر أبو حنيفة يخطىء ومعه مثل أبي يوسف وزفر في قياسهما، ومثل يحيى بن أبي زائدة وحفص بن غياث وحبان ومندل في حفظهم الحديث، والقاسم ابن معن في معرفته باللغة العربية، وداود الطائي وفضيل بن عياض في زهدهما وورعهما؟! من كان هؤلاء جلساؤه لم يكد يخطىء لأنه إن أخطأ ردوه» ا.هـ. ويليه قول أبي حنيفة: «أصحابنا هؤلاء ستة وثلاثون رجلاً...» إلى آخر ما هناك.

وقد سقت الأسانيد في كيان هذا المجمع الفقهي بطريق الطحاوي في «تقدمة نصب الراية» ولو لم يطل عمر أبي حنيفة، ولم يكن له سعة ذات اليد[1]، واستبدّ ببحوثه، ولم تكن عنده يقظة بالغة باعتراف الخصوم لكان يترنح في خمس سنوات تعقبها خمس سنوات في قديم وجديد بحيث يدع أصحابه في اضطراب، فأصبح ابن الجويني بهذا الكلام يرتب على الشيء ضد مقتضاه.

---

(١) ورث أبو حنيفة من أبيه مبلغ مائتي ألف دينار، صرفه في العلم كما ذكره مسعود بن شيبة السندي.

وأما وجه بطلان الثاني: فما ثبت بين النقاد من أن الشافعي لم يجتمع بالرشيد إلا بعد وفاة أبي يوسف، وقال السخاوي في المقاصد الحسنة (ص٢٢٢): «وكذلك ما ذكر من أن الشافعي اجتمع بأبي يوسف عند الرشيد باطل، فلم يجتمع الشافعي بالرشيد إلا بعد موت أبي يوسف»، فيذهب قول ابن الجويني هنا وفي المستظهري أدراج الرياح. وللنووي أغلاط مكشوفة في «المجموع» وفي «تهذيب الأسماء» ليس هذا موضع شرحها.

ثم إن الشافعي كان غير طائل في عهد أبي يوسف، وإنما ارتفع شأنه بعد أن حمل إلى العراق سنة (١٨٤هـ) وتلقى من محمد بن الحسن حمل بختي من العلم، حتى تمكن من الموازنة بين فقه أهل الحجاز وفقه أهل العراق، واشتق منهما قديمه فقام بنشره سنة (١٩٥هـ) بعد وفاة محمد بست سنوات، ولم يستمر عليه إلا خمس سنوات، ثم عسله وجدّ جديده بمصر، وعليه انتقل إلى رحمة الله سنة (٢٠٤) فيكون القول برجوع أبي يوسف إلى قول الشافعي الذي لم يكن له قول ومذهب في عهد أبي يوسف تخريفاً مضاعفاً.

وأما مسألة الوقف: فكان عبد الرحمٰن بن أبي ليلى وابنه محمد القاضي والحسن بن صالح يقولون بصحة الوقف على أي وجه كان، وبأي لفظ صدر، وهم من أئمة العراق، وهذا هو اختيار أبي يوسف بعد أن رأى أوقاف الصحابة في البصرة وسمع من إسماعيل بن علية حديث عمر في الوقف، ولا شأن للشافعي في ذلك مطلقاً، ولا مانع من أن يجري بين أبي يوسف ومالك كلام في هذا الصدد لأنهما كانا يتذاكران العلم عندما يتلاقيان في المدينة المنورة. وأما أبو حنيفة فإنه يقول بجوار الوقف إلا أن المالك إذا وقف على الأغنياء له أن يرجع فيه ويجعله كالوصية إن أراد الورثة ذلك إلا أن يتصل به حكم حاكم. وأما وقف النبي ﷺ، والخلفاء من بعده ففعلهم حكم لازم، وشرع بيّن فلا يحتاج إلى حكم حاكم آخر.

قال ابن أبي العوام الحافظ في ترجمة أبي يوسف: قال لنا أبو جعفر، حكى عيسى بن أبان، أن أبا يوسف لما قدم بغداد من الكوفة كان على قول أبي حنيفة في بيع الأوقاف حتى حدّثه إسماعيل بن علية عن ابن عون عن نافع عن ابن عمر في صدقة عمر لسهامه من خيبر، فقال: هذا مما لا يسع خلافه، ولو تناهى هذا إلى أبي حنيفة لقال به ولما خالفه. ثم ذكر عن بكار بن قتيبة رؤية أبي يوسف أوقاف الصحابة بالبصرة وغيرها حتى تغير رأيه في الوقف. فلا يمكن أن يكون للشافعي شأن فيه مطلقاً بل الشافعي تجده بعد بلوغه رتبة الاجتهاد كثير الاتباع في المسائل لأبي

يوسف ومحمد بن الحسن كما لا يخفى على من درس مذاهبهم. وجعل المتقدم تابعاً للمتأخر من انتكاس في الفهم وارتكاس في الوهم.

وأما الصاع فهو صاع سعيد بن العاص نقصه من عيار الصاع الذي كان في زمن النبي ﷺ، وجعله خمسة أرطال وثلثاً، وألزم الناس بالمعاملة به، وهدّد من استعمل غيره، وضرب جماعة وحبسهم وتوارثه الناس وفيه يقول الشاعر:

قد جاءنا مجوعاً سعيد ينقص في الصاع ولا يزيد

وكان ذلك في أول إمرة معاوية، ولما ولي أبو جعفر المنصور الخلافة تحرّى صاع عمر الذي كان بالعراق فأخبره جماعة من فقهاء المصرين أنه متحري على صاع النبي ﷺ، فاتخذه صاعاً ببغداد وغيرها من أمصار العراق محافظة على معايير الشرع. ولا خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف إلا في وزن الرطل لأن الرطل عشرون أستاراً عند أبي حنيفة، وثلاثون أستاراً عند أبي يوسف، فيكون الخلاف بينهما لفظياً في مقدار الصاع. هذا ما ذكره مسعود بن شيبة، ويؤيده عدم ذكر محمد بن الحسن في كتبه خلاف أبي يوسف لأبي حنيفة في المسألة. وأما من ادعى رجوعه إلى قول أهل المدينة بمناظرة مالك له فإنما يورد خبراً غفلاً عن الإسناد.

وأما خبر الحسين بن الوليد القرشي عند البيهقي (٤ ـ ١٧١) بلفظ «قدم علينا أبو يوسف من الحج فقال: إني أريد أن أفتح عليكم باباً من العلم أهمّني ففحصت عنه فقدمت المدينة ـ إلى أن قال ـ أتاني نحو من خمسين شيخاً من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم الصاع تحت ردائه، كل رجل يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع رسول الله ﷺ... الحديث» فما يبعد أن يتمسك بمثله أبو يوسف للجهل بأعيان الرواة ورجال أسانيدهم في الطبقات كلها، على أن هذا الخبر لو صحّ لما انفرد به رجل من خارج المذهب، ولما خفي علم ما خاطب به أبو يوسف الناس جميعاً هكذا على مثل محمد بن الحسن، بل كان شأنه الاستفاضة. وهذا علة تناهض صحة الخبر، فربما يكون السند مركباً وإن كان ابن الوليد ثقة.

وأما ما أخرجه الدارقطني في سننه من إساءة مالك القول في أبي حنيفة لأجل هذه المسألة فإسناده مظلم كما يقول ابن عبد الهادي صاحب التنقيح. وهو الذي ذكره صاحب المصباح المنير عند ذكره الصاع باختصار ولا مستند لما نقله عن الخطابي بعدما ثبت عن النخعي ما سيأتي. ومرسلات النخعي صحاح عندهم.

ولأهل العراق أدلة ناهضة على أن الصاع ثمانية أرطال، منها: حديث مجاهد عن عائشة عند النسائي عن قدح حزره ثمانية أرطال أن رسول الله ﷺ كان يغتسل بمثل هذا. مع سائر الأحاديث المصرّحة بأنه كان يغتسل بالصاع. وقد روى ابن أبي شيبة عن يحيى بن آدم عن الحسن بن صالح: صاع عمر ثمانية أرطال ـ وعمر لا يحدث في معايير الشرع حدثاً ـ وأسند الطحاوي عن إبراهيم النخعي: قدرنا صاع عمر فوجدناه حجاجياً. والحجاجي عندهم ثمانية أرطال. ومثله عن موسى بن طلحة عند الطحاوي. وقال محمد بن الحسن في الآثار: والصاع هو القفيز الحجاجي وربع الهاشمي وهو ثمانية أرطال.

ومالك ليس عنده حديث مسند صريح في مقدار الصاع، بل متمسك بصيعان المدينة في عهده على أصله في الأخذ بعمل أهل المدينة حتى إنه لما سئل عن صاعهم قال: هو تحرّي عبد الملك لصاع عمر. كما روى الطحاوي عن أبي خازم. والتحري ليس معه حقيقة بخلاف العيار الذي ذكره النخعي وموسى بن طلحة.

ومع أبي حنيفة في هذه المسألة إبراهيم النخعي وموسى بن طلحة والشعبي وابن أبي ليلى وشريك وغيرهم، كما ذكر أبو عبيد في «الأموال» بأسانيده إليهم.

وقول بعض الصحابة: «صاعنا أصغر الصيعان» بعيد عن الدلالة على مذهب أهل المدينة في أن الصاع خمسة أرطال وثلث، بل هو دليل على تعدد الصيعان المستعملة في عهد المصطفى صلوات الله وسلامه عليه، ولم يختلفوا في أن الصاع أربعة أمداد، وإنما اختلفوا في مقدار المد. والمد الهشامي[1] الذي يقول به مالك في كفارة الظهار في الموطأ (١ ـ ٢٦٨) أكبر. وهو مد وثلثان أو مدان، ولو لم يكن مالك يعده مستعملاً في عهد النبي ﷺ لما استطاع أن يأخذ به في الظهار حذراً من التشهي، فيكون صاع عمر أصغر من الصاع الهشامي فيكون الصحابي المذكور أراد بالصاع الأصغر ما يسع ثمانية أرطال، كما كان هو المستعمل في بيت عائشة على ما سبق، فيكون تشنيع ابن حبان على أهل العراق بعدم أخذهم بخبر «صاعنا أصغر الصيعان» مما ترتد إليه شنعة تشنيعه. وقد حكى أبو عبيد عن محمد أن الحجاجي ربع الهاشمي كما سبق.

---

(١) نسبة إلى هشام بن إسماعيل بن الوليد بن المغيرة عامل المدينة لعبد الملك بن مروان نسب إليه لكونه هو المذيع له مع وجوده فيما سبق. وأما الصاع الهاشمي فهو اثنان وثلاثون رطلاً كما يعلم من كلام محمد بن الحسن وهو كان قديم الاستعمال أيضاً.

فظهر أن قول أهل المدينة في المقدار توليد من التعامل في عهد مالك بدون خبر صريح مسند. والتعامل تعتريه شبه، ودون إثبات التوارث فيه خرط القتاد. وأما قول أهل العراق فمستمد من خبر صحيح مسند وآثار معتبرة وعمل متوارث وعيار أهل الشأن كما سبق، فمحاولة أبي عبيد تأويل أدلة أهل العراق الصريحة فيها تكلف ظاهر.

ولقوة أدلتنا في ذلك لم يستطع ابن تيمية غير أن يخص الصاع العراقي بالغسل رأياً. ولكن هذا التخصيص من غير مخصص، وتعدد الصاع الشرعي خلاف الأصل، فالأخذ بقول أهل العراق في الصاع متعين في الكفارات والصدقات أيضاً لتبرأ الذمة بيقين وللخروج عن الخلاف وللأخذ بما هو أصلح للفقير. فلا حيدة عما ذهب إليه أبو حنيفة في ذلك فضلاً عن تضعيفه.

وقد أسند الطحاوي عن أبي يوسف: قدمت المدينة فأخرج لي من أثق به صاعاً فقال: هذا صاع النبي ﷺ فقدَّرته فوجدته خمسة أرطال وثلث رطل. ثم قال: سمعت ابن أبي عمران يقول إن الذي أخرج هذا لأبي يوسف هو مالك بن أنس اهـ. لكن أين سند من أخرج إليه الصاع في وصل صاعه إلى المصطفى عليه السلام؟ ولم يذكر في الخبر رجوع أبي يوسف إلى قول أهل المدينة.

والحاصل: أن المناظرة في المسألة يمكن جريانها بين مالك وأبي يوسف، ولا يتصور أن تقع بين أبي يوسف المتقدم الوفاة وبين الشافعي الذي لم يلقه أصلاً، بل تأخرت دعوته إلى اجتهاده إلى سنة (١٩٥هـ) بعد وفاة أبي يوسف باثنتي عشرة سنة. ولو كان المؤلف ممن له إلمام بالتاريخ والآثار لربأ بنفسه من أن يفوه بما فاه.

وأما الأذان والإقامة فمذهب أبي يوسف فيهما لم يزل كمذهب أهل العراق في أن الأذان بلا ترجيع، والإقامة مثنى كالأذان. وقد أخرج أبو يوسف حديث الأذان مثنى والإقامة مثله في «الآثار» له، فظهر فرط كذب من زعم رجوع أبي يوسف في ذلك.

ثم قول ابن الجويني: (فأمر الشافعي بإحضار أولاد بلال الحبشي وأبي سعيد الخدري وسائر مؤذني رسول الله ﷺ) مما تضحك منه الثكلى؛ لأن علماء الأنساب من أمثال الكلبي وابن إسحاق وأبي مخنف الأزدي والمديني وابن سيف وغيرهم اتفقوا على أن بلالاً لم يعقب[1]، وأبا سعيد الخدري لم يكن مؤذناً، كما في التعليم

---

(١) وانتماء بعض (الخوارزميين) من المتأخرين إليه من قبيل انتساب بعض الأعاجم إلى بعض الصحابة الذين نص أهل الشأن على أنهم لم يعقبوا ولا مانع من أن يكون هذا وذاك من جهة الولاء.

لمسعود بن شيبة وحديث أبي محذورة أن الأذان والإقامة مثنى مثنى أخرجه أبو داود وابن ماجه في سننهما، وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما، قال ابن دقيق العيد في «الإلمام» إسناده على شرط الصحيح. وإن زعم البيهقي أنه غير محفوظ ذاكراً أن مسلماً لم يخرجه، وأن خلافه مروي عن أبي محذورة، وأن هذا الخبر لم يدم عليه أبو محذورة ولا أولاده. وردّ عليه ابن دقيق العيد قائلاً إن كل الصحيح ليس في مسلم، وأن أولاد أبي محذورة لم يخرج لهم في الصحيح ـ فلا يعول على خبرهم ـ وأن رواية عدم دوام أبي محذورة عليه إنما يدخل في باب الترجيح لا التضعيف، والترجيح مما يختلف فيه الناس، بل كلام البيهقي نفسه هنا يناقض أوله آخره، وفي تثنية الإقامة أحاديث عن بلال وأبي محذورة رضي الله عنهما ذكرها الزيلعي في نصب الراية، وفي سردها طول، ولم يستمر الأذان في أولاد أبي محذورة كما تجد تفصيل ذلك في الاستيعاب لابن عبد البر. وليس للمسألة تعلق ما بالشافعي مطلقاً لا أولاً ولا آخراً إلا عند من يجهل مبدأ ارتفاع شأنه في الفقه.

وأما ما وقع في بعض كتب الفروع ـ كما في الفوائد البهية في ترجمة عصام بن يوسف ـ من أن أبا يوسف بعد أن توضأ من ماء قليل وصلّى، ثم ظهر وقوع نجاسة فيه، قال: فلنأخذ في ذلك بقول الشافعي فخطأ بحث عن «فلنأخذ بقول أهل الحجاز»، لأن الشافعي إنما بدأ يذيع اجتهاده بعد وفاة أبي يوسف بدهر. وأما ما في جامع المسانيد (٢ ـ ٢٠٦) من سؤال الشافعي أبا يوسف عن النبيذ فغلط صرف. والصواب «يوسف» بدون «أبا» وهو يوسف بن خالد السمتي، وهو من مشايخ الشافعي، ولولا جهل ابن الجويني بالتاريخ والآثار لربأ بنفسه أن ينطق بمثل ذلك الكلام الساقط المسقط لقائله.

وقال أيضاً في (ص٢١):

(أبو حنيفة لم يتفرغ إلى النخل فجاء الشافعي، وأبو حنيفة أعطاه روح الكفاءة وأغناه عن تمهيد القواعد فلم يكن محتاجاً إلى وضع الأساس وكان بمندوحة عن هذا كله فتفرغ إلى النخل والتمييز بين الحق والباطل... ولم يكن تلميذاً له... بل نظر الشافعي في كتب أبي حنيفة كنظر أبي حنيفة في كتب من قبله...).

أقول: اعترف بأن الشافعي أخذ قواعد الفقه وأصوله من كتب أبي حنيفة، ثم جعل التمييز بين خطأ المسائل وصوابها إلى الشافعي متجاهلاً أن الاعتراف بالأصل اعتراف بالفرع المترتب عليه، والنخل إنما يكون عند التصرف في الأصل قبل الفرع،

وببيانه هذا جعل الشافعي في طبقة المجتهد في المسائل دون طبقة المجتهد في المذهب فضلاً عن مرتبة المجتهد المطلق المنتسب أو المستقل، مع مناقضة قوله هذا لادعائه أن الشأن كل الشأن في الأصول للشافعي، وهذا هو التهاتر بعينه.

ثم التمييز بين المسائل الاجتهادية ليس من قبل تمييز الحق من الباطل بل من قبيل تمييز الصواب من الخطأ ظناً في مذهب أهل الحق، وليس أئمة الاجتهاد من أهل الباطل أصلاً، بل هم مأجورون سواء أصابوا أم أخطأوا بخلاف أهل الباطل. وأئمة الاجتهاد في الفروع على هدى من ربهم، وقد برئت ذمة من تابعهم عند أهل الحق. فقول ابن الجويني: (بين الحق والباطل) ليس مما ينبغي ذكره هنا، لكن من كان غالب أحواله الرد على فرق الزيغ إذا كتب في الفقه ساء كلامه في مخالفيه في الفقه. وهذا مما يجب التوقي منه رغم ما سلكه الباقلاني وابن الجويني والغزالي والفخر الرازي في ردودهم على مخالفيهم في الفقه مع قلة بضاعتهم في معرفة الأخبار الصحيحة ـ حاشا الباقلاني ـ واكتفائهم بأنظار عقلية تعودوها في بحوثهم مع أهل الزيغ.

والمصنف يقول بعد أن اعترف بأن أبا حنيفة أعطى الشافعي روح الكفاءة وأغناه عن تمهيد القواعد: إنه لم يكن تلميذاً له. فإن كان يريد أنه لم يكن تلميذاً له مباشرة. فنعم، إلا أن تفقهه كان على محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة فيكون تلميذ التلميذ، والشافعي هو القائل: «الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة» و«ليس أحد أمن علي في الفقه من محمد بن الحسن» كما ذكرهما الخطيب بأسانيده.

ثم الفرق بين من يجتهد في المسائل بإبانة أدلتها بادىء ذي بدء، وبين من يختار مسائل من مسائل من قلبه في كتب مدونة لأمثال أبي حنيفة ومالك وأبي يوسف ومحمد وغيرهم، فرق عظيم لا نؤلم المؤلف بشرحه وإيضاحه.

وأما قول المؤلف: (نظر الشافعي في كتب أبي حنيفة كنظر أبي حنيفة في كتب من تقدمه)، فيدل على أنه ليس على علم بعهد تدوين الفقه والحديث. وأي كتاب كان مؤلفاً في الفقه قبل عهد أبي حنيفة؟ حتى يتصور نظره فيه كنظر الشافعي في كتبه، وليس الشافعي وحده هو الذي كان ينظر في كتب أبي حنيفة، بل كان المزني ناشر مذهب الشافعي كان يديم النظر فيها، كما أخرجه أبو يعلى الخليلي في الإرشاد بسنده إلى الطحاوي في بيان سبب انتقاله إلى مذهب أهل العراق.

وقال أيضاً في (ص٢٥):

(إن الشافعي ذو فنون، وأبا حنيفة ذو فن واحد، وكان الشافعي من قريش، قال النبي ﷺ: «الأئمة من قريش» وقال عليه الصلاة والسلام: «قدموا قريشاً ولا تقدموها»، وأبو حنيفة نبطي).

أقول: فستتحدث إن شاء الله تعالى عما إذا كان الشافعي ذا فنون.

وأما كونه من قريش في رواية أصحابه فلا دخل له في باب العلم. وقد قال ﷺ: «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه» كما في صحيح مسلم. وحديث «الأئمة من قريش» محمول على الخلافة عند من استجود سنده، وليس مما أخرجه أصحاب الأصول الستة بإسناده. وأمثل أسانيده رواية إبراهيم بن سعد الزهري عن أبيه عن أنس مرفوعاً. ولكن قال أحمد: لا ينبغي أن يكون له أصل، وليس هذا في كتب إبراهيم بن سعد اهـ. وقال الذهبي رواه غير واحد عن إبراهيم اهـ، فظهر أنه ثابت عن إبراهيم بن سعد منفرداً به. فلننظر في إبراهيم وهو ممن أخرج لهم الجماعة، وكان نزيل بغداد، وبها توفي سنة (١٨٥هـ) في عهد الرشيد. لكن يقول الخطيب في تاريخه (٦ ـ ٨٣): حدثنا علي بن أبي علي المعدل، حدثنا أبو بكر محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن يزيد بن مهران الصفار الضرير، حدثنا علي بن الحسن بن خلف بن قديد أبو القاسم ـ بمصر ـ حدثنا عبيد الله[1] بن سعيد بن كثير بن عفير عن أبيه، قال: قدم إبراهيم بن سعد الزهري العراق سنة أربع وثمانين ومائة، فأكرمه الرشيد، وأظهر بره. وسئل عن الغناء، فأفتى بتحليله، وأتاه بعض أصحاب الحديث ليسمع منه أحاديث الزهري فسمعه يتغنى فقال: لقد كنت حريصاً على أن أسمع منك، فأما الآن فلا سمعت منك حديثاً أبداً. فقال: «إذاً لا أفقد إلا شخصك. علي وعلي إن حدثت ببغداد. ما أقمت حديثاً حتى أغني قبله» وشاعت هذه عنه ببغداد. فبلغت الرشيد فدعا به فسأله عن حديث المخزومية التي قطعها النبي ﷺ في سرقة الحلي، فدعا بعود فقال الرشيد: أعود المجمر؟ قال: لا، ولكن عود الطرب. فتبسم ففهمها إبراهيم بن سعد، فقال: لعله بلغك يا أمير المؤمنين حديث السفيه الذي آذاني بالأمس وألجأني إلى أن حلفت. قال: نعم، ودعا له الرشيد بعود فغناه:

يا أم طلحة إن البين قد أفدا ... قل الثواء لئن كان الرحيل غدا

---

(١) مختلف فيه.

فقال الرشيد: من كان من فقهائكم يكره السماع؟ قال: من ربطه الله. قال: فهل بلغك عن مالك بن أنس في هذا شيء؟ قال: لا والله إلا أن أبي أخبرني أنهم اجتمعوا في مدعاة كانت في بني يربوع وهم يومئذ جلة، ومالك أقلهم في فقهه وقدره ومعهم دفوف ومعازف وعيدان يغنون ويلعبون، ومع مالك دف مربع وهو يغنيهم:

سليمى أجمعت بينا فأين لقاؤها أينا
وقد قالت لأتراب لها زهر، تلاقينا
تعالين لفقد طاب لنا العيش تعالينا

فضحك الرشيد ووصله بمال عظيم اهـ. فأنت وشأنك في مثله.

وحديث «الأئمة من قريش ما إذا حكموا فعدلوا...» أخرجه البخاري في تاريخه بهذه الزيادة بطريق إبراهيم بن سعد الزهري عن أبيه عن أنس مرفوعاً. انفرد به إبراهيم بن سعد ومع قيد العدل يكون الحديث بمعنى حديث ثوبان «استقيموا لقريش ما استقاموا لكم» المخرج في مسند أحمد (٥ ـ ٢٧٧) فلا يفيد الاشتراط المطلق. وسيرة الخلفاء بعد الراشدين بعيدة عن أن توصف بالعدل وقلّ بينهم جداً من يلحق بالراشدين في العدل مدى القرون، على أن التقييد بالعدل في الحكم يكون نصاً على أن المراد بالإمامة في الحديث المذكور هو الإمامة الكبرى، بدون أي مناسبة للإمامة في المسائل الاجتهادية الظنية على اصطلاح المستحدث إذ لا قائل باختصاص الاجتهاد بالخليفة.

ثم إن لفظ «الأئمة من قريش» بدون ذلك القيد يخالف كتاب الله تعالى. قال الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البَقَرَة: ١٢٤] حيث اقتصر الشرط على التمكن من إقامة العدل، وساوى بين القريب والغريب بعد هذا التمكن.

ثم قول عمر رضي الله عنه «لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً ما تخالجني فيه الشك» يدل على فقه الصحابة في المسألة ولم يكن سالم قرشياً بل كان مولى لامرأة من الأنصار كانت تحت أبي حذيفة فنسب إليه.

ثم الحديث لو صحّ لاحتج به أبو بكر رضي الله عنه يوم السقيفة لأنه حجة ظاهرة في موضع النزاع، وكثير من أهل النقد يرى من أمارات عدم صحة الحديث عدم احتجاج أحدمن الصحابة به فيما تنازعوا فيه. وقد نصّ الصلاح العلائي في «تلقيح الفهوم بتنقيح صيغ العموم» على أنه لم يثبت احتجاج أبي بكر به وإن ذكر ذلك بعض المتكلمين.

وأما ما ساقه ابن حزم بطريق حجاج بن المنهال عن أبي عوانة في الإحكام في (٧ ـ ١٢٧) فيخالف ـ مع اتحاد السند ـ لفظ أحمد عن عفان عن أبي عوانة عن داود بن عبد الله الأودي عن حميد بن عبد الرحمٰن عن أبي بكر رضي الله عنه «قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم» وأين هذا من لفظ «الأئمة من قريش»؟ على أن الخبر منقطع حيث لم يدرك حميد أبا بكر، بل في إدراكه علياً خلاف. والمنقطع لا يحتج به عندهم. ثم ابن حزم يقول في الوضوء بفضل المرأة عن داود بن عبد الله في السند: إن كان عم ابن إدريس فضعيف، وإن كان غيره فمجهول. وهنا يسكت عن هذا وعن الانقطاع في الحديث. ثم أبو عوانة وإن كان ممن ينتقي الصحيح من أحاديثه إلا أنه كان أمياً يستعين بمن يكتب له كما يقول ابن معين، وكان لا يصلح إلا أن يكون راعي غنم في نظر سليمان بن حرب ويقولون كتابه صحيح وربما يقرأ من كتاب غيره فلا يحتج به وما كتب عنه بعد سنة (١٧٠هـ) إلى وفاته سنة (١٧٦هـ) فليس بشيء. ومن هذا شأنه تكون غربلة مروياته متعبة جداً. ثم اختلفوا عنه حيث يخالف لفظ أحمد لفظ ابن حزم. وغاية ما يعتذر للراوين أن أحدهما روى بالمعنى فاضطرب المتن. ثم عزو ابن حجر الحديث بلفظ «الأئمة من قريش» إلى أبي بكر وأبي هريرة رضي الله عنهما في مسند أحمد خطأ بحت من قبيل عزو النووي الحديث إلى الصحيحين لأنه لا وجود لهذا اللفظ في مسندي أبي بكر وأبي هريرة أصلاً، كما أنه لا وجود له في الصحيحين أيضاً بل لفظ أبي بكر في مسند أحمد كما سبق راجع (١ ـ ٥) من مسند أحمد ولا ذكر له أصلاً في مسند أبي هريرة بل فيه ذكر قول زيد بن ثابت راجع (٥ ـ ١٨٥) من المسند. ومثل هذا التساهل في العزو يجب أن يترفع عنه مثل ابن حجر. فبان بذلك سقوط كلام المصنف هنا سقوطاً لا نهوض له بعده.

وأما جزء ابن حجر المسمى «لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش» وادعاؤه التواتر فيه، ففيما ورد في فضل قريش مطلقاً، لا في هذا الحديث خاصة.

وأما حديث «قدموا قريشاً ولا تقدموها» فقد ورد في الحلية (٩ ـ ٦٤) وفي سنده محمد بن سليمان بن مشمول ضعفه غير واحد، وقال ابن حزم منكر الحديث. وفي مسند الشافعي (ص١٦١) عن ابن أبي فديك عن ابن أبي ذئب عن ابن شهاب أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال: «قدموا قريشاً ولا تقدموها وتعلموا منها ولا تعالموها أو تعلموها» يشك ابن أبي فديك. وهذا كما ترى من بلاغات الزهري. ومراسيله شبه الريح عند الشافعي ويحيى بن سعيد القطان فضلاً عن بلاغاته.

وأما إسناده ففيما أخرجه الآبري والحاكم وكلاهما في مناقب الشافعي من طريق محمد بن خالد بن عثمة عن عدي بن الفضل قال: أخبرني أبو بكر بن أبي جهمة عن أبيه عن ابن عباس عن علي كرّم الله وجهه عن النبي ﷺ «لا تؤموا قريشاً وائتموا بها، ولا تقدموا على قريش وقدموها، ولا تعلموا قريشاً وتعلموا منها... الحديث». ولو صحّ «قدموا قريشاً ولا تقدموها» لحملناه على الإمامة الكبرى، كما حمل حديث «الأئمة من قريش» عليها، لكن في السند محمد بن عثمة وهو ربما أخطأ، وعدي بن الفضل متروك، وأبو بكر بن أبي جهمة وأبوه مجهولان.

ولفظ «لا تعلموا قريشاً وتعلموا منها» متروك الظاهر يخالف ما صحّ عن النبي ﷺ من أمره للأمة بتعلم القرآن من أربعة ليس بينهم قرشي، بل عمل الصحابة والتابعين ومن بعدهم كلهم على ضد ذلك، فلا يعارض مثل هذه الأحدوثة هذا الإجماع، والإمام الشافعي نفسه أخذ العلم عن مسلم بن خالد الزنجي وهو غير قرشي، وعن إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي وهو غير قرشي، وكذا عن ابن عيينة وهو ليس بقرشي.

وعن مالك ومحمد بن الحسن ويوسف بن خالد وأسد بن عمرو وسعيد بن سالم القداح وليس واحد منهم بقرشي. ولعل المصنف استحيا أن يسوق تمام الخبر لما فيه من الفوادح المكشوفة، لكن أطرف ابن حجر في «توالي التأنيس بمعالي ابن إدريس» حيث تلطف في السند مجارياً للساجي وقال في (ص٤٧) عن ابن أبي جهمة وأبيه «مجهولان، وعن عدي بن الفضل: فيه مقال». ثم قال «ويدل على اشتهار الحديث في القدماء ما أخرجه البيهقي من طريق أحمد بن عبد الرحمٰن عن الربيع بن سليمان...» مع أن أحمد بن عبد الرحمٰن هو ابن الجارود الرقي الذي كذبه الخطيب وغيره. لكن التعصب يوقع هكذا في المهازل.

وأما أبو حنيفة فمن مواليد العراق وسكنها فيصح أن يقال فيه أنه نبطي بمعنى أنه عراقي. والنبط هم الآراميون سكنة العراق الأصليون، وقد يقال للرجل نبطي بمعنى أنه عراقي، كما في أنساب ابن السمعاني. وأما نسبه فهو فارسي الدم اتفاقاً فذهب كلام ابن الجويني هنا أدراج الرياح بدون أن ينفعه في شيء مما توخاه.

وقال في (ص٢٨):

(لو لم يكن للشافعي على غيره مزية ورجحان إلا تردد أقواله كفانا كفاية ومقنعاً... ولم يبقَ له تردد إلا في ثماني عشرة مسألة إذ لم يتفرغ إلى التخريج على

أصله ونخله وتمييزه لأنه اخترمته المنية في ريعان شبابه... قبل أن يتفرغ للنخل والتمييز...).

أقول: الشق الأول من هذا الكلام مما يكتفى فيه بمجرد تسجيله، وقد أبدع بعض أصحابنا حيث قال هنا: وما مثل القائل بالقولين إلا كما قال الجاحظ: لا يزال علم الغيب في بيتنا، لأني أقول شيئاً وتقول امرأتي ضد ذلك، فلا بد أن يصح أحدهما اهـ. ومن تكافأت الأدلة في نظره، وقال قولين لا يكون له قول، وحقه أن يسكت لاعترافه بجهل الحكم فضلاً عن أن يفتخر بمثل ذلك.

ومن طريف ما يحكى في هذا الصدد ما ذكره محمد بن عبد الستار الكردري في رده على المنخول أن طالباً رحل للتفقه في مذهب الشافعي، وطال أمد تفقهه في القديم والجديد، وفي مسائل يقال فيها: فيها قولان عن الشافعي، إلى أن طلبه أهل بلده لحاجتهم إليه فتشوش خاطر الطالب حيث لم يعلق بخاطره شيء ثابت من الفقه، فاستشار شيخه فأشار إليه أنهم إذا فاجأوه بالسؤال عن مسألة يجاوبهم بأن فيها قولين عن الشافعي ليتمكن من مراجعة كتب المذاهب فيما بعد، فعاد ففعل لكن أهل بلده لما رأوا إكثاره من الجواب بقوله «فيه قولان عن الشافعي» ارتابوا في أمره، فسأله أحدهم أفي الله شك؟ فأجاب من غير تعقل لما ينطق به: «فيه قولان عن...»، فافتضح وبان جهله.

ثم تكلم الكردري عن أجوبتهم المشفعة في مسائل باعتبارهم تكافؤ الأدلة فيها فذكر ما يضحك ويبكي. وليست المسائل التي يقال عنها «فيها قولان» منحصرة في ثماني عشرة مسألة، كما يقول ابن الجويني، وأسهل مرجع يفيد كثرة مسائله من هذا النوع كتاب «التنبيه» لعصريه أبي إسحاق الشيرازي، و«الوجيز» لتلميذه أبي حامد. وكان المؤلف قال فيما سبق أن أبا حنيفة مات قبل أن يتمكن من نخل المسائل ـ مع دقته التي تشق الشعر على تعبيره ومع عمره المديد وكثرة أصحابه البارعين الذين ما كانوا مستملين فقط بل كانوا يشاطرونه البحوث ـ والشافعي هو الذي نخل مسائله في نظر المؤلف والآن يقول إن الشافعي هو الذي مات في ريعان شبابه، فلم يتمكن من نخل المسائل، وترك أمر النخل إلى المزني وابن سريج. وهذا التناقض مما لا يحتاج إلى تعليق.

وقال في (ص٣٢):

(قد وقع لأبي حنيفة أصول باطلة مقطوع بها، منها القول بالاستحسان، وذلك عمل بلا دليل...، ومنها أن خبر الواحد إذا ورد مخالفاً للقياس كان مردوداً).

أقول: لا أتعرض هنا لأصول إمامه من نحو عدم تجويزه نسخ السنة بالكتاب، ولا نسخ الكتاب بالسنة، وعده القطعي الثبوت مع الظني الثبوت في مستوى واحد، لأن تمحيص ذلك في كتب أصول الفقه لأصحابنا. ونكتفي هنا بدفع العدوان فقط.

وجد عجيب من مثله أن يرسل الكلام جزافاً في الاستحسان، وهو يعرف أن الاستحسان عندنا هو ترك موجب القياس الجلي إلى الدليل الأقوى من كتاب أو سنة أو قياس خفي يخصص العلة، وأمثلتها مشروحة في أمهات كتب الأصول، لكن حيث كتب الشافعي ثلاثة أوراق في إبطال الاستحسان لا بد وأن يسير المصنف في هذه المسألة وراءه، مع أن عمل الشافعي هذا لم يكن إلا سبق قلم منه لأن الاستحسان مما لا يمكن للفقيه الابتعاد عنه. مهما كان مذهبه، ولأنه لو صحّ ما أورده على الاستحسان لأبطل القياس الذي يقول هو به قبل إبطاله الاستحسان، أو معه كما يقول ابن جابر الظاهري. وقد توسعنا بعض توسع في بيان الاستحسان الذي نقول به في «تقدمة نصب الراية» فلا نعيد هنا البحث. وفي فصول أبي بكر الرازي ما يكفي ويشفي في ذلك.

وأما رد خبر الآحاد الصحيح إذا خالف القياس فافتراء على أبي حنيفة أن يكون هذا من أصوله، بل لا يأخذ بالقياس أصلاً، إلا إذا لم يجد الحكم في كتاب الله وسنة رسوله وإجماع المسلمين. نعم إن أبا حنيفة درس موارد الشرع حتى اجتمع عنده أصول، فيعرض خبر الآحاد على تلك الأصول فإذا خالفها يعده شاذاً خارجاً على نظائره في الشرع فيضاعف النظر ليحكم حكمه في الخبر. وهذا شيء غير مخالفة القياس يفهمه من درس كتب الطحاوي كما ينبغي، فيكون هذا عملاً بأقوى الدليلين لا رداً للحديث بمخالفته القياس. وشروطه في قبول الأخبار من أحكم الشروط عند من يتوقى الزلل في شرع الله. وهو ليس يرد رواية أحد من الصحابة شكاً في أنهم عدول، بل إنما يرجح بعض الأخبار على بعضها عند اختلاف الروايات أو تضادها بوجوه ترجيح لا غبار عليها.

منها: ترجيح رواية من هو أكثر ملازمة وأفقه وأبعد عن قلة الضبط ببلوغه سن الهرم وغير ذلك مما هو مشروح في محله.

وقلما يمكن تضعيف شرط من شروطه عند من ألقى السمع وهو شهيد، والفرق بين من قصر زمن صحبته مع كثرة روايته، وبين من طال زمن صحبته مع قلة روايته، وبين من يكتب ومن لا يكتب، وبين الأمي وغيره. من المتحتم عند تعارض الأنباء وفي ذلك إنزال الناس منازلهم بدون بخس حق أحد منهم. وهذا ظاهر.

وقال في (ص٣٥):

«الشافعي كان من صميم العرب. . .[1] وكان من أعلم الناس بالأحاديث والأخبار، وكانت بضاعة أبي حنيفة من علم الحديث مزجاة. والذي يدل عليه أن أصحاب الحديث شددوا النكير على أبي حنيفة فقالوا: إن أقواماً أعوزهم حفظ أحاديث رسول الله ﷺ فاستعملوا الرأي فضلُّوا وأضلُّوا. . . وأصحاب الحديث تابعوا الشافعي. . . وأظهروا النكير على أبي حنيفة، ولم يكن ذلك لقوله بالقياس، وإنما كان لتوسعه في القياس وخروجه عن الحد».

أقول: يريد أن الشافعي بارع في اللغة، لكن ينسى أن أبا حنيفة ولد بالكوفة مهد العلوم العربية، ونشأ في بيئة عربية وتغلغل في أسرار العربية، وارتوى من أصفى مناهلها، وليس بين الأئمة من هو بهذه المثابة لأن الحجاز وغزة ومصر واليمن كانت فسدت اللغة بها من مجاورة أمم أخرى، وطروق طوائف من العجم من غير أن توجد بها أئمة في اللغة تقيم عوجها، كما تجد ذلك مفصلاً في مواضع من المزهر للسيوطي. ولا تكون لغة البادية بمجردها صالحة لعدها لغة الوحي. والكلمات المعروفة من الشافعي أتعبت كثيراً من اللغويين من أهل مذهبه، وقد توسعت في بيان ذلك في «تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب».

وأما علم الشافعي بالحديث[2] فليس أمامنا ما يدلنا عليه غير مسنده الذي جمعه بعض النيسابوريين[3] من مسموعات أبي عباس الأصم من الربيع عن الشافعي في الأم، وغير السنن التي جمعها الطحاوي من مسموعاته من المزني عن الشافعي، ولم نرَ فيهما ما يملأ العين مع تأخر زمنه. بل نراه يكثر عن إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي إكثاره عن مالك، ويكثر عن مسلم بن خالد الزنجي إكثاره عن ابن عيينة مع أنهما ممن تكلم فيهم أهل النقد وهكذا. بل نرى في مسنده يقول: أخبرنا مسلم بن خالد

---

(١) ليس من العلوم شيء يورث من الآباء من غير تعلم فلا دخل للنسب في العلوم الكسبية، فماذا يغنيه كونه من العرب في معرفة اللغة؟ لو لم يكن سعى في تحصيل العربية وهو القائل: «رأيت في العراق عجباً نبطياً يتنحى علي كأنه عربي وأنا نبطي، وعربياً لا يعرب كلمة» يريد بهما الزعفراني وأبا ثور كما في ثبت ابن الخراط. ومعرفة من هم أئمة العلوم العربية تقضي بأنها كسبية لا وهبية فمن حاول أن يجعل للنسب شأناً في علم الدين ما عرف العلم ولا الدين.

(٢) ولست أنقل هنا نصوص الحنابلة في ذلك مكتفياً بالمحسوس الملموس وسيأتي نقل ما قاله القاضي عياض في ذلك عند كلام المصنف على المالكية.

(٣) ومن المضحك جعل الرازي المسند من مؤلفات الشافعي مباشرة بخلاف مسانيد أبي حنيفة.

عن ابن أبي ذئب بإسناد لا أحفظه أن رسول الله ﷺ قال في قريش شيئاً من الخير لا أحفظه، وقال شرار قريش خيار شرار الناس اهـ. ويقول أيضاً في الأم في حديث القلتين «أخبرنا مسلم عن ابن جريج بإسناد لا يحضرني» وهذا في مسألة ينفرد بها عمن قبله، وقال المزني في مختصره روى الشافعي عن الحسن عن النبي ﷺ «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل». فبينه وبين الحسن البصري مفازة كما أن بين الحسن وبين الرسول ﷺ مفازة وهذا أيضاً في مسألة ينفرد بها عمن قبله. وجملة ما في الكتابين بعد حذف المكرر لا تزيد على خمسمائة حديث.

ولم يعتنِ أحد بجمع أحاديث الشافعي إلى القرن الخامس حتى أصبح للبيهقي منة عليه على ما يقولون. وبذلك تأخر تدوين أدلة هذا المذهب من الحديث إلى القرن الخامس، مع أنهم يعدونه مذهب أهل الحديث. ويكثر في روايته المرسل، وقوله أخبرنا الثقة، وأخبرنا من لا أفهمه كثرة مفرطة، مع أن هذا القول وذلك القول في حكم الانقطاع عند النقاد، وقل ما شئت في نقد من ينكر حجية المرسل ويكثر في روايته تلك الأنواع.

وأبو حنيفة على تقدمه قد ألّف في أحاديثه سبعة عشر عالماً من حفاظ أصحابه وغيرهم سبعة عشر سفراً هي بمتناول أيدي أهل العلم إلى اليوم.

والجمع المنكور متى كان يراد به الخاص؟ حتى يعد قول القائل: (إن أقواماً أعوزهم...) قولاً في أبي حنيفة، وأبو حنيفة جمع إلى علمه علم الكتاب والسنة، ثم قال بالرأي فيما لم يجد فيهما. فمن أين علم المصنف أن هذا القول يشمله؟ وهذا القول إنما هو في الرأي الخالي عن علم الكتاب والسنة. وقد أخرج ابن عبد البر ما بمعناه عن عمر وسعيد بن المسيب في جامع بيان العلم (٢ ـ ١٣٥) وهما من أهل الرأي واجتهاد الرأي فلا يعقل أن يردا على أنفسهما، فنكيرهما موجه إلى من تكلم في الدين بالرأي مع جهله بالكتاب والسنة وهذا ظاهر. ولم يطعن في أبي حنيفة إلا الجاهلون بمداركه أو المنطوون على زيغ وضلال، ومع أبي حنيفة من أئمة الحديث من لا يحصون كثرة. واتباع جهلة النقلة للمرء أو إعراضهم عنه لا يزيد في شأنه ولا ينقص من منزلته.

وأما المتوسع في القياس فهو الذي يقول بقياس الشبه وقياس المناسبة وهما باطلان عند أبي حنيفة وأصحابه، بل اختلفوا في قياس الطرد واتفقوا في القياس المؤثر.

وهو الذي يكون بين الأصل والفرع معنى مشترك مؤثر، كما تجد تفصيله في كتب الأصول، ولعله ظهر بذلك من هو المتوسع في القياس.

وقال في (ص٣٨):

(ونظر أبي حنيفة وإن دق إلا أنه لا يوافق الأصول ويخالفها ويحيد عنها. وأكثر نظره يخالف الكتاب والسنة والآثار وإجماع الأمة على ما أسلفنا شرحها).

أقول: رجعت النظر إلى ما سبق منه من أول الكتاب إلى هنا فلم أجد موضعاً يشرح فيه المؤلف كون أكثر نظر أبي حنيفة مخالفاً للكتاب والسنة والآثار وإجماع الأمة، بل لم أرَ تدليل المؤلف على مخالفته لتلك في مسألة من مسائله، ولعله كتب ما كتب هنا وهو غير واع لما سبق، كيف وأبو حنيفة لم يبح أكل متروك التسمية عمداً، ولا نكاح الرجل لبنت خلقت من مائه. ولم يترك العمل بالسنة المتوارثة، ولا بالمراسيل التي كانت يعمل بها فقهاء الأمة قبل المائتين حتى يرمي بذلك. ولو ذكر المؤلف كتاب محمد بن عبد الله بن عبد الحكم الذي سماه «ما خالف فيه الشافعي كتاب الله وسنة رسوله» لما قال ما قال، بل لعلم أن من يرمى بمخالفة كتاب الله وسنة رسوله من قبل أعز أصحابه عليه غير أبي حنيفة، ومخالفة الآثار ملازمة لمن يرد المراسيل المعمول بها وهي شطر السنة. ورد المرسل بدعة حدثت بعد المائتين كما نقله ابن عبد البر في التمهيد عن ابن جرير ومثله في أصول الباجي. وقد نصّ ابن جرير على أن الشافعي خالف الإجماع في أربعمائة مسألة. كما في الإحكام لابن حزم (٤ ـ ١٨٩) فإذاً من يرمى بمخالفة الإجماع من مثل ابن جرير غير أبي حنيفة.

وقال في (ص٤٠):

(الشافعي امتنع من إجراء القياس في مسألة إزالة النجاسة بالخل لأنه يقول: الماء مزيل بخلاف القياس، فلا يقاس عليه غيره على خلاف قول أبي حنيفة).

أقول: إذاً يجعل ابن الجويني الماء الذي جعله الله طهوراً، غير مطهر في الحقيقة لتواصل ورود الماء المتنجس ـ بأول ملاقاته النجس ـ على الشيء المتنجس فتكون طهارة المغسول بعد الغسل طهارة حكمية ثابتة له على خلاف القياس من جهة أن أجزاء النجاسة لا تتلاشى بورود الماء عليها على التوالي في نظره حيث يدخل في الفقهيات حكم القول بالجزء الذي لا يتجزء عند المتكلمين من أهل مذهبه. وهذا تدقيق منه لا نغبطه عليه. وأما النجاسة الحقيقية فتزول بكل طاهر قابل للإزالة، فلو

فقد المكلف الماء ولباسه متنجس وعنده خل أو ماء ورد فليس له أن يصلي مكشوف العورة بدون لباس، بل عليه أن يغسل لباسه المتنجس بالخل فيصلي ساتراً به عورته عند أبي حنيفة، وخالفه الشافعي في ذلك حيث رأى أن تطهير الماء على خلاف القياس فلا يقاس عليه الخل في إزالة النجاسة. وداود الظاهري مع أبي حنيفة في المسألة، فيكون رد القول بإزالة النجاسة بمثل الخل جموداً فوق جمود الظاهرية، على أن حجة أبي حنيفة في ذلك ليست القياس فقط، والحديث الوارد في غسل الإناء من ولوغ الكلب في الصحيح مطلق غير مقيد بالماء فيجري على إطلاقه.

وكذا حديث أم سلمة عند أبي داود «فإن أصابه دم غسلناه» والتقييد قول بغير دليل رغم من يمتعض من هذا، وحديث القصع في البخاري دليل على أن المقصود إزالة عين النجاسة، سواء كانت إزالتها بالماء أو بغيره، بل يدل دليل إزالة النجاسة بالماء على أن إزالتها بالخل وماء الورد بالأولوية لأن الخل أقلع للأثر، وماء الورد مزيل للرائحة مع إزالته النجاسة، فتكون هذه الدلالة من قبيل دلالة النص، ولم يثبت في الشرع النهي عن إزالتها بغير الماء حتى يتمكن المخالف من التمسك به. وذكر الماء في حديث أسماء عند الترمذي ثم اغسليه بالماء لا يدل على نفي ما عداه، بل ذكر الماء خرج مخرج الغالب لا مخرج الشرط على أن مفهوم اللقب ليس بحجة، ومع هذا كله ليس حكم الشافعي بعدم إجزاء الخل في إزالة النجاسة من اجتهاده مباشرة بل هو متابع في ذلك لشيخه محمد بن الحسن، فظهر من ذلك كله أن كلام ابن الجويني هنا هباء.

وقال في (ص٤١):

(اختص النكاح بلفظ مخصوص تعبداً من جهة الشارع ـ وهو لفظ النكاح والتزويج ـ فلا يجري فيه القياس بخلاف سائر العقود).

أقول: إن كان في النكاح ـ الذي هو التمكن من قضاء الشهوة بوجه مشروع ـ معنى التعبد ففي جميع العقود المشروعة هذا المعنى، فينسد عليه باب القياس في جميع الأبواب فينحاز إلى الظاهرية الذين هم من أبغض الطوائف إليه، والتقييد بلفظ خاص مع وضوح الدلالة في غيره يضاهي مذهب الإمامية من اشتراط العربية في العقود كلها، ولا يخفى ما في ذلك من التضييق المنافي لمقاصد الشرع.

وقال في (ص٤٢ ـ ٤٤):

(ثم دقق نظره وقال بأن التعبد في المعاملات أبعد من النكاح والنكاح أبعد من التكبير في الصلاة، فلا جرم كان حسم باب قياس غير التكبير على التكبير أصلاً. . . ويقام إنكاح الفارسية مقام العربي عند العجز بخلاف قراءة القرآن. . .

وأبو حنيفة ساوى بين المعاملات والمناكحات والتكبير والعبادات والقرآن المعجز المنزَل من رب السماوات والأرض. وقال: ينعقد البيع بغير لفظه والنكاح بغير لفظه والتكبير بغير لفظه والقرآن بغير نظمه حتى لو قرأ فارسية القرآن تنعقد صلاته وهذا مزج فن بفن وخلط قبيل بقبيل وذهول عن الدقائق، فلهذا استنكف محمد بن الحسن وأبو يوسف عن متابعته في ثلثي مذهبه ووافقا الشافعي في أكثر المسائل).

أقول: إن كان ابن الجويني يرى معنى التعبد في النكاح باعتبار وجوب مراعاة أحكام خاصة شرعية فيه فباقي المعاملات مثله في هذا المعنى: فإما أن يبيح القياس في الكل أو يحظر في الكل، وليس تجويز أبي حنيفة افتتاح الصلاة بغير لفظ «الله أكبر» بمجرد القياس، بل هو متمسك في ذلك بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ۝١٤ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ ۝١٥﴾ [الأعلى: ١٤، ١٥] وذكر اسم الرب هو افتتاح الصلاة فدلّ على كفاية ذكر الرب سبحانه في الافتتاح بأي صيغة كان. وتوارث «الله أكبر» لا يدل على تعيينه، لأن الأفعال المتوارثة في الصلاة لا يدل مجرد توارثها على تحتمها كلها في الصلاة، بل بينها سنن وآداب، والمصنف هو الذي يعترف في «نهاية المطلب» بصحة الأثر الوارد عن سلمان الفارسي في ترجمة الفاتحة، كما ينقل النووي في المجموع نص عبارة ابن الجويني فيها.

وإقامة الترجمة مقام الأصل في التلاوة المفروضة. والخلاف فيها بحث متشعب يسع المقام للإلمام بأطراف الحديث في ذلك، ولذا اكتفى هنا بنقل نص عن الشافعي من كتاب الأم[1] في المسألة وهو يقول: في (١ ـ ١٤٧) «فإن أم أعجمي أو لحان فأفصح بأم القرآن «الفاتحة» أو لحن فيها لحناً لا يحيل معنى شيء منها أجزأته

---

(١) إلا أن كتاب الأم للشافعي يحتوي على مذهبه القديم دون الجديد عند المؤلف! كما حكى ذلك عنه ابن كثير وغيره، فيكون ما حواه في حكم المنسوخ في نظره، ومن يجهل كتاب الأم إلى هذه الدرجة كيف يعد من أصحاب الوجوه في مذهب الشافعي؟ ومن لم يتسع له وقت للاطلاع على كتب إمامه هكذا كيف يقوم يدعو الناس كلهم إلى مذهبه؟ وبعد أن علمت حاله وإطراآت أهل مذهبه فيه تعلم قيمة كتب التراجم التي ألفها المتعصبون.

وأجزأتهم، وإن لحن فيها لحناً يحيل معنى شيء منها لم تجز من خلفه صلاتهم وأجزأتهم إذا لم يحسن غيره كما يجزيه أن يصلي بلا قراءة إذا لم يحسن القراءة، ومثل هذا إن لفظ منها بشيء بالأعجمية وهو لا يحسن غيره أجزأته صلاته ولم تجز صلاة من خلفه قرأوا معه أم لم يقرأوا. وإذا ائتموا به فإن أقاما معاً أم القرآن أو لحنا أو نطق أحدهما بالأعجمية أو لسان أعجمي في شيء من القرآن غيرها أجزأته ومن خلفه صلاتهم إذا كان أراد القراءة لما نطق به من عجمية ولحن، فإن أراد به كلاماً غير القراءة فسدت صلاته فإن ائتموا به فسدت صلاتهم».

ويقول الشافعي أيضاً في «اختلاف الحديث» بهامش الأم (٧ ـ ٦٣): «وقد اختلف بعض أصحاب النبي ﷺ في بعض لفظ القرآن عند رسول الله ﷺ ولم يختلفوا في معناه فأقرهم، وقال هكذا أُنزل، إن هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه، فما سوى القرآن من الذكر أولى أن يتسع هذا فيه إذا لم يختلف المعنى». هذا كلام إمامه في صدد التدليل على جواز رواية الحديث بالمعنى، ومثله في شرح ألفية العراقي للسخاوي. فكان الواجب على ابن الجويني ـ قبل أن يجلب بخيله ورجله على أبي حنيفة ـ أن يطلع على هذين النصين من أقوال إمامه ويشرح للملأ ما هو مرمى إمامه منهما، وسيأتي شرح مذهب أبي حنيفة في ذلك إن شاء الله تعالى. وقد أسلفنا ما يتعلق بقوله في العبادات والمعاملات والمناكحات فلا نعيده.

وقوله: (ولهذا استنكف محمد وأبو يوسف عن متابعته في ثلثي مذهبه ووافقا الشافعي) من أغرب ما يصدر من مثله، لأن محمداً وأبا يوسف مجتهدان عظيمان تخرّج بهما مجتهدون يتابعان ما لاح لهما من الأدلة كما هو شأن كل مجتهد، وكان أبو حنيفة هو الذي ينهى أصحابه من أن يتابعوه حتى يعلموا من أين قال. ومتابعة المجتهد لما لاح له من الدليل لا يعد استنكافاً. وإنما الاستنكاف شأن المقلد الذي لا يدري الدليل، على أن كثيراً من أهل العلم يرى أن رأي أبي يوسف ومحمد مستَمَد من أبي حنيفة حتى ألّف الشيخ عبد الغني النابلسي كتابه «الجواب الشريف للحضرة الشريفة في أن مذهب أبي يوسف ومحمد هو مذهب أبي حنيفة» في هذا الموضع فليراجعه من شاء فإن فيه فوائد.

وكيف يقال فيهما ما قاله المؤلف؟ مع أنهما ناشرا علم أبي حنيفة شرقاً وغرباً بكتبهما التي بين أيدينا. وهما كانا من أبر أصحابه له حياً وميتاً رحمهم الله. ثم ذكر الثلثين من المسائل في هذا الموضع من أعجب ما ينطق به ذو عينين بعد أن يرى كتب الفقه لأصحابنا، وأين مخالفتهما له من الثلث فضلاً عن الثلثين؟ وهذا هو الهذيان بعينه.

وأما عدهما موافقين للشافعي فمن أعجب التصرف من ابن الجويني، أبو يوسف لم يدركه الشافعي كما سبق، ومحمد بن الحسن به تفقه الشافعي بدون شك فكيف يتصور متابعة المتقدم أو موافقته للمتأخر؟! بل حق الكلام أن يقال: «وقد وافق الشافعي أبا يوسف ومحمد بن الحسن في أكثر المسائل» وهذا ظاهر جداً لكن التعصب والجهل يوقفان المرء هكذا في موقف السقوط.

وقال في (ص٤٦):

(فإن قيل: محمد بن الحسن وأبو يوسف كانا في زمانه وكانا مساويين له في منصب الاجتهاد، ونحلا مذهب أبي حنيفة، وعلم الشافعي مذهبهما، فلماذا لم ينتحل مذهبهما؟ قلنا: ومن يقول بأنهما كانا مساويين له؟ وهذه فرية عظيمة؛ إذ هما كانا يتكلمان معه على وجه الاستفادة من عزيز أنفاسه، والاحتساء من غزير كأسه، ويحترمانه غاية الاحترام، ونهاية الاحتشام، ويجلسان بين يديه كأنما على رؤوسهما الطير. وحكي عن الشافعي رضي الله عنه لما دخل بغداد حضر مجلس هارون الرشيد فأجلسه هارون في دسته على سريره فامتلأ محمد وأبو يوسف حسداً وكادا يتفطران غيظاً ويتلظيان غضباً فأرادا أن يفضحاه فسألاه. . .).

أقول: هذا جهل مطبق، وعماية فاضحة، يحار المرء فيمن يجهل الجليات هذا الجهل، ويبعد عن معرفة منازل أهل العلم وتواريخهم هذا البعد، كيف يجترىء على الكتابة في موضوع كهذا؟! فيعكر صفو مشربه، ويضع من مقدار مذهبه، ويفضح نفسه، ويضيع نفسه، وكيف يرتفع شأن مثله في بيئة علمية لا تكون أحط وأسقط منه؟.

قال ابن حجر في (ص٧١) من توالي التأنيس: «والذي تحرر لنا بالطرق الصحيحة أن قدوم الشافعي بغداد أول ما قدم كان سنة أربع وثمانون ومائة، وكان أبو يوسف قد مات قبل ذلك بسنتين ولم يجتمع به الشافعي وأنه لقي محمد بن الحسن في تلك القدمة، وكان يعرفه قبل ذلك من الحجاز وأخذ عنه ولازمه». وسبق من السخاوي أن الشافعي لم يجتمع بأبي يوسف أصلاً. ولم يكن مجلس الشافعي لما دخل على الرشيد سرير الخليفة بل كان موقفه موقف المتهم كما هو معلوم، وقد صح عن الشافعي أنه سمع من محمد إذ ذاك حمل بختي من الكتب ليس عليها إلا سماعه، كما في «الانتقاء» لابن عبد البر، وتاريخ الخطيب وتاريخ الذهبي وغيرها.

وأخرج الخطيب بسنده أن الشافعي قال: «ليس أحد أمن علي في الفقه من محمد بن الحسن» ا.هـ. أفلا يكون بعد هذا عكس الأمر وقلب الحقيقة وقاحة بالغة. وانتسابهما لأبي حنيفة لا يخل باجتهادهما المطلق، ولا يحط من منزلتهما في العلم! ورفعة شأنهما في العلم مما يظهر من كتبهما الخالدة. وأنى للمتأخر أن يساويهما في العلم؟ والشافعي لما حمل إلى العراق كان حمل لتهمة سياسية، ومحمد بن الحسن هو الذي أنقذه من القتل، وفقهه، وأسدى إليه كل خير، لكن جهلة المتعصبين يقابلون هذا الإحسان بالنكران وأنواع البهتان.

وعذر المؤلف أن يجهل التاريخ والعلوم النقلية كل الجهل، وقد اغترّ بإخراج البيهقي وأبي نعيم والآبري رحلة الشافعي المختلقة بسند فيه عبد الله بن محمد البلوي وأحمد بن موسى النجار وهما لا يلحقان في الكذب.

وفي تلك الرحلة من الأكاذيب المكشوفة تحريض أبي يوسف ومحمد بن الحسن الرشيد على قتل الشافعي، وكل شافعي يعتقد صحة ما حوته الرحلة المذكورة فهو معذور في بغض الحنفية إن كان الجاهل يعد معذوراً. لكن أبا يوسف كان مات قبل هذا التاريخ بسنتين، ومحمد بن الحسن هو صاحب اليد البيضاء على الشافعي إذ ذاك بإنقاذه وتفقيهه وإسداء كل خير إليه طول تلمذته عليه. ومن المتواتر أن الشافعي حمل من محمد إذ ذاك حمل بختي من العلم فأي عقل ذلك العقل الذي يتصور حسد مثله على تلميذه وربيب نعمته؟ مع صرف النظر عن وجود كذابين في سند هذه الرحلة وسيأتي بيان ذلك بأوسع مما هنا، والإساءة البالغة إزاء الإحسان البالغ مما يبرأ منه كل إنسان إلا هؤلاء. والمؤلف المسكين لجهله بحال الرحلة اغترّ بها وامتلأ غيظاً ضد الحنفية فحاول أن يثأر منهم لإمامه فقابل الإحسان بالإساءة من بالغ جهله بالقضية، وهذا عذره ولكن ماذا يكون عذر البيهقي ـ مدوّن حجج الشافعي في القرن الخامس ـ عذر زميليه؟ في إخراجهم الرحلة الكاذبة في كتبهم مع علمهم بحال سندها نسأل الله الحفظ.

وقال في (ص٥٣):

(من توضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شوهة للعالمين... ولو أن ماجناً مدمن الخمر تنكس في بركة نبيذ فأدى صلاته بذلك التنكيس جوّز أبو حنيفة صلاته ولا شك أن هذا يناقض الطهارة والنظافة والتعبد).

أقول: هذا تصوير الأفاكين، والذي يقول به أبو حنيفة أن المرء إذا لم يجد غير ماء ألقى فيه تميرات لإزالة ملوحته بعض إزالة، وليحلو يسيراً من غير أن تترك فيه إلى التفتت كما هو عادة العرب في ذلك العهد ـ وهو المراد بالنبيذ هنا ـ توضأ به لأن التمرة لم تزل تمرة حيث لم تتفتت والماء لم يزل طهوراً كما في حديث الترمذي «تمرة طيبة وماء طهور» وأبو فزارة راشد بن كيسان في سنده ثقة عندهم، كما قال ابن عبد البر في الاستيعاب. وقد هذى من قال إنه كان نبّاذاً بالكوفة. وأبو زيد هو مولى عمرو بن حريث الصحابي صاحب الدار المعروفة بالكوفة، وبها كان دكان أبي حنيفة فليس مولاه بمجهول العين. وقد روى عنه أبو فزارة راشد بن كيسان وأبو روق عطية بن الحارث كما في العارضة، وهما ثقتان. ومن في طبقة كبار التابعين إذا روى عنه ثقتان من غير أن يثبت فيه جرح فهو مقبول الرواية، وكم له من نظير في صحيح البخاري وغيره. ويؤيده حديث أحمد بطريق علي بن زيد عن أبي رافع عن ابن مسعود. وعلي بن زيد وإن كان مختلفاً فيه لكنه قد وثق وأخرج له مسلم مقروناً. وأبو رافع مخضرم ثقة معاصر لابن مسعود حتماً فخبره يكون موصولاً عند مسلم ومن يرى رأيه، بل نصّ عبد الغني المقدسي في الكمال على سماعه منه، فيظهر بذلك أن قول الدارقطني في الحديث المذكور ساقط مردود، بل قال البدر العيني في عمدة القاري أن هذا الحديث رواه عن ابن مسعود أربعة عشر رجلاً فساقه من طرقهم. وكم في هذه المسألة من أحاديث وآثار يقوي بعضها بعضاً وسردها في كتب التخاريج وشروح كتب السنة فلا محيص عن القول إما بالنسخ، أو بأنه ماء ألقيت فيه تميرات ليحلوا يسيراً لا المسكر على اصطلاح الحدثاء. ويلغو التشنيع من أساسه في رواية رجوع الإمام عن المسألة. والغريب أنهم يتطاولون على أبي حنيفة مع قصره الدليل على مورده، ولا يتكلمون ببنت شفة في الأوزاعي ابن أبي ليلى وغيرهما ممن يجوزون الوضوء بالمياه المعتصرة من الثمار والأشجار. والله سبحانه من ورائهم محيط.

وأما ما يشنع به المصنف على أبي حنيفة من تجويزه الصلاة مع نجاسة يسيرة قدر الدرهم البغلي، وتجويزه أيضاً بستر العورة بجلد كلب مدبوغ إذا لم يظفر بغيره، فأتفه من أن يعني به هنا لأن المأمور به هو الاستنقاء بالأحجار، والمسح بالأحجار لا يستأصل النجاسة من محل الاستنجاء بل يخففها، والباقي المعفو عنه قدره أبو حنيفة

بالدرهم البغلي[1] وهو قدر ظفر الإبهام في السعة. والمصلي إذا لم يجد ما يستتر به غير جلد كلب مدبوغ يستتر به ويصلي عند أبي حنيفة. ويرى الشافعي أن يصلي وهو مكشوف العورة، مع أن شيخه الأول يبيح أكل لحم الكلب فضلاً عن التلبس بإهابه المدبغ. وحديث «أيما إهاب دبغ فقد طهر» يشمل إهاب الكلب بخلاف الخنزير لأنه نجس العين بنص القرآن.

وقال في (ص٥٦):

(وإذا عرض أقل صلاة أبي حنيفة على عامي جلف غبي كاع وامتنع عن اتباعه[2]، فإن من انغمس في مستنقع نبيذ، ولبس جلد كلب غير مدبوغ، وأحرم بالصلاة مبدلاً بصيغة التكبير ترجمته بالتركية أو الهندية، ويقتصر في القرآن على ترجمة قوله: ﴿مُدْهَآمَّتَانِ ۝٦٤﴾ [الرَّحمٰن: ٦٤]، ثم يترك الركوع، وينقر نقرتين لا قعود بينهما، ولا يقرأ التشهد، ثم يحدث عمداً في آخر صلاته بدل التسليم. وقد زعم أن هذا القدر أقل الواجب فهي الصلاة التي بعث بها النبي ﷺ وما عداها آداب وسنن).

أقول: هذا ما يقوله ذلك العالم المتورع البعيد عن التعصب، وأما قوله إن أبا حنيفة زعم أن هذا القدر من الصلاة هو الصلاة التي بعث بها رسول الله ﷺ، فهذا

---

(١) نسبة إلى رأس البغل الذي كان لليهودي الذي ضرب الدرهم في زمن عمر رضي الله عنه، وقيل في أيام عبد الملك. وقدر الدرهم البغلي ظفر الإبهام، كما ذكره مسعود بن شيبة، وهو المتوسط بين الطبرية والسود والراجتين قبل الإسلام؛ لأن الطبرية أربعة دوانيق، والسود ثمانية دوانيق، فيكون المتوسط ستة دوانيق. وكان ضربه في الإسلام مدوراً. والدانق حبتا خرنوب.

(٢) ليطمئن ابن الجويني أن صلاة أبي حنيفة عرضت ـ من أول يوم إلى يومنا هذا ـ على العامة والخاصة من الأمة المحمدية فقبل شطر الأمة ـ على قول ابن الأثير ـ بل ثلثاها ـ على قول علي القاري ـ عبادة الله سبحانه على طبق مذهبه مدى القرون لما وجدوا في صلاته من السكون والسكينة الموافقين لإجلال الله جلّ جلاله مع ما فيها من إنزال الأدلة منازلها فماذا على أبي حنيفة إن كاع الأجلاف أو امتنع الأغبياء عن اتباعه في ذلك؟. كما يقول ابن الجويني.. بيد أن صلاته ليست كما وصفها الباهت الأثيم، بل هي كما دونت في كتب المذهب ولا سيما كتاب الصلاة للإمام محمد بن الحسن الشيباني وفي كتب الخلاف لثقات أهل العلم من الخشوع لله والسكون وإقامة الفرائض والواجبات والسنن والآداب فيها، ولو لم يكن لله تعالى سر خفي في ذلك لما تابعته الأمة هذه المتابعة كما يقول ابن الأثير في الجزء الأخير من «جامع الأصول» فيجب أن يعلم المصنف وكل من هو على شاكلته أنه لا حيلة لهم في خفض من رفع الله شأنه مهما أكل الحسد قلوبهم.

كلام مختلَق على أبي حنيفة بل هو بريء من هذا، ونحن نعلم أن هذا القدر ليس كل الواجب ولا بعضه عند أبي حنيفة، ولم ينقل عن أبي حنيفة ولا عن أحد من أصحابه أنه صلى هذه الصلاة التي حكاها هذا المتعصب، ولم ينقل عن أبي حنيفة أنه قال: يجب على المحدث أو الجنب أن ينغمس في مستنقع نبيذ ويخرج في جلد كَلب مدبوغ. وقد كال له بكيله ابن شيبة السندي في «التعليم» وعلى القارىء في «التشييع» وصوراً أقل صلاة الشافعية بنصوص من مذهب الشافعي في القلتين وفي أفعال الصلاة بحيث لو رآها المصنف لندم كل الندم على ما اختلقه، ولعلم أن في بني عمه رماحاً، و«من جرّ ذيل الناس بباطل جروا ذيله بحق» ولكن أترفع عن نقل تلك الصور هنا، وأنزّه قلمي عن الخوض في هذه المخاضة بل أكتفي بدفع الشناعة وتكذيب الكاذب، وإعادة الحق إلى نصابه.

فأقول: إن التشنيع بالنبيذ بالصورة السابقة فرية بلا مرية، لأنه إنما يجوز الوضوء بالنبيذ الذي هو عبارة عن ماء تلقى فيه تميرات لتزيل بعض ملوحته من غير أن تتفتت فيه عند عدم وجود ماء سواه خاصة، لا في حالة الاختيار، لحديث ابن مسعود وقد أبطل أصحابنا وجوه إعلال ذكرها الخصوم في حديث النبيذ كما سبق، والمتمسك بالحديث لا يعيبه من يعرف الحديث. وتصوير المصنف النبيذ بالنبيذ المسكر وتصوره مستنقع نبيذ يغطس فيه المتوضىء في حالة الاختيار كذب مضاعف لمجرد التشنيع.

والتحقيق في الافتتاح والقراءة إجزاء الترجمة عنده وقت العجز، لأن العاجز عن اللفظ لا يعجز عن المعنى. وله في ذلك أدلة ناهضة، من ناطحها يفقد قرنه، وبسطها يحتاج إلى جزء خاص، على أن ما ورد في كتب السنة بأسانيد صحيحة - باسم القراآت - مما يخالف لفظ القرآن ويوافق معناه، محمول عنده على أداء معنى القرآن بلفظ غير منزّل تيسيراً أو تفسيراً، لا أنه قرآن نزل ونسيته الأمة وإلا لزم إكفار المتزيد أو المسقط. ودون إثبات أنه منسوخ التلاوة خرط القتاد ثم قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٦] نص على أن القرآن يطلق على المعنى، فإذا يكون المعنى ركناً أصلياً لا يحتمل السقوط بحال، كالعقد في الأيمان بخلاف اللفظ حيث يسقط وجوب النطق به عند العجز كالإقرار في الإيمان في حالة الإكراه أو الخرس، وحينما قال أهل السنة: «القرآن كلام الله غير مخلوق» أرادوا به المعنى القائم بالله سبحانه قبل إنزال لفظ يعبر به عنه كما في «تبصرة الأدلة» - وفيها تبيين الحق في ذلك وأن تخبط كثير من المتأخرين في المراد بالمعنى القديم - ثم العجز المراد هنا عنده هو العجز المشوب بالتيسر لأن مبنى القراءة على التيسر. قال تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ

مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠] فلا داعي إلى تقييد الأمر بالعجز التام عنده فلا يسهل دحض حججه في هذا الباب بالدرجة التي يتصورها المصنف، وقد ذكرنا له نصين من قول إمامه وفيهما ما يرجعه إلى صوابه إذا أحسن التدبر فيهما، وهذا مقتضى ظاهر الرواية عن أبي حنيفة، ويروي رجوعه الفخر البزدوي وأبو بكر الرازي وغيرهما فيلغو التحدث عن ذلك على هذه الرواية.

ثم الفرق بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني من مزيات مذهب أبي حنيفة، فالمفروض بنص القرآن هو ما تيسر ويوافقه حديث الأعرابي في الصحيح، وتقدير المتيسر بمقدار قوله تعالى: ﴿مُدْهَآمَّتَانِ ۝٦٤﴾ [الرحمٰن: ٦٤] لم يقع في كلامه أصلاً، بل هذا التقدير إنما وقع في كلام بعض المتأخرين، فيكون عزوه إليه افتراء عليه كباقي افتراآته.

وأما قراءة الفاتحة فواجبة عنده لثبوتها بالدليل الظني، فيستلزم تركها نقصاً وخداجاً في الصلاة، لا فساداً. واستعمال النفي بمعنى نفي الكمال شائع، فيحمل حديث «لا صلاة» على نفي الكمال جمعاً بين الأدلة. وأما الركوع والسجود فمفروضان لثبوتهما بدليل قطعي. وأما الاعتدال منهما فواجب بالنظر إلى دليله، فيكون رميه بترك الركوع وبالنقر نقرتين من غير فصل بين السجدتين افتراء عليه. لكن صاحبنا لا يميز بين الفرض والواجب، ولذلك يقول هنا ما يشاء. والقعود الأخير فرض، وقراءة التشهد فيه ليست بفرض بل هي واجبة مراعاة لمرتبة الدليل في المسألتين.

والحاصل: أن الطمأنينة في الركوع والقومة منه والسجود والقعدة الفاصلة بين السجدتين واجبة كلها وتاركها آثم عنده لكن ترك شيء منها غير مبطل للصلاة وإن وجبت إعادتها على المتعمد وحديث الأعرابي المسيء صلاته دليل ظني لا يفيد الفرضية وإن أفاد الوجوب. وأما الركوع والسجود نفسهما فمفروضان فترك أحدهما يكون مبطلاً للصلاة للدليل القطعي القائم في ذلك وهو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾ [الحج: ٧٧] فظهر أن في مذهب أبي حنيفة إنزال الأدلة منازلها وحاشاه أن تثبت عنه الصلاة بغير طمأنينة، وصلاة أتباعه كما ترى في المساجد بُعداً عن الجلبة والضوضاء ومراعاة لتمام الخشوع والسكون وتعديل الأركان ومحافظة على السنن والآداب. فيكون التشنيع بكل ما تقدم تشنيع من لا يفرق بين القطعي والظني.

وأما سبق الحدث في آخر الصلاة فقد أخرج أبو داود والترمذي بسند فيه عبد الرحمٰن بن زياد الإفريقي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا قضى الإمام الصلاة وقعد فأحدث قبل أن يتكلم فقد تمت تمت صلاته ومن كان خلفه ممن أتم الصلاة»، وتابع جعفر بن عون، الأفريقي في مسند ابن راهويه، بل أخرج ما بمعناه الشافعي في الأم بطريق عاصم بن ضمرة وهو صالح للاستشهاد به إلى غير ذلك من الأخبار والآثار التي تمسك بها أبو حنيفة. فالتشنيع عليه في ذلك بتلك الصورة المستبشعة تشنيع على تلك الأدلة، فظهر بذلك مبلغ تهور المؤلف في الافتراء عليه، ودرجة جهله بالأدلة.

وقال في (ص٥٧):

(ويحكى أن السلطان يمين الدولة وأمين الملة أبا القاسم محمود بن سبكتكين رحمه الله كان على مذهب أبي حنيفة، وكان مولعاً بعلم الحديث، وكانوا يستمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع، وكان يستفسر الأحاديث فوجد الأحاديث أكثرها موافقاً لمذهب الشافعي فوقع في خلده حكة، فجمع الفقهاء من الفريقين في مرو، والتمس منهم الكلام في ترجيح أحد المذهبين على الآخر فوقع الاتفاق على أن يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي، وركعتين على مذهب أبي حنيفة، لينظر فيهما السلطان ويتفكر ويختار ما هو أحسن وأفضل، فصلّى القفال المروزي من أصحاب الشافعي بطهارة مسبغة وشرائط معتبرة من السترة واستقبال القبلة، وأتى بالأركان والهيئات والسنن والآداب والفرائض على وجه الكمال والتمام وكانت صلاة لا يجيز الشافعي غيرها. ثم صلّى ركعتين على ما يجوزه أبو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ ولطخ ربعه بالنجاسة[(١)] وتوضأ بنبيذ التمر وكان في صميم الصيف في المفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان الوضوء معكوساً منكساً ثم استقبل القبلة وأحرم بالصلاة من غير نية وأتى بالتكبير بالفارسية ثم قرأ آية بالفارسية «دوبركك سبز». ثم نقر نقرتين كنقرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع، وتشهد، وضرط في آخره من غير سلام وقال: أيها السلطان هذه صلاة أبي حنيفة، فقال السلطان: إن لم تكن هذه صلاته قتلتك لأن مثل هذه الصلاة لا يجوزها ذو دين، وأنكرت الحنيفة أن تكون

---

(١) والمعفو في المخفف ما دون الربع لا الربع، ثم المراد بالربع ربع الموضع الساتر للعضو في موضع الإصابة لا الثوب كله فيكون ما دون الربع قليلاً جداً ثم هذا التقدير ليس للإمام بل للإمامين فظهر ما في الكلام من وجوه الاختلال.

هذه صلاة أبي حنيفة، فأمر القفال بإحضار كتب الفريقين وأمر السلطان نصرانياً كاتباً يقرأ فقرأ المذهبين جميعاً، فوجدت الصلاة في مذهب أبي حنيفة على ما حكاه القفال. فأعرض السلطان عن مذهب أبي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي رضي الله عنه. ولو عرضت الصلاة التي جوّزها أبو حنيفة على العامي لامتنع من قبولها فناهيك من فساد اعتقاده في الصلاة وضوحاً على بطلان مذهبه. هذا في الصلاة).

أقول: الذي صلاها أو صوّرها هو القفال المروزي في رواية المصنف، ولا شأن لأبي حنيفة فيها أصلاً لأنه ما صلاها ولا صوّرها، فإذن هي صلاة القفال لا صلاة أبي حنيفة. وما يتخيله المشنع أنه من لوازم مذهبه لا يكون مذهباً له، وليس التوضؤ بنبيذ التمر في حال الاختيار عنده، والنبيذ هو الذي سبق ذكره، لا المسكر. ولبس جلد كلب مدبوغ فرضي لم يقع نص عليه في كلامه.

وأما الوضوء بغير ترتيب فلا يمنع الصحة عند علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم كما حكى ابن بطال في شرح البخاري وابن المنذر في الأشراف. ووافقنا على ذلك مالك. وهو قول عطاء وابن المسيب ومكحول والزهري وربيعة وداود والنخعي والليث والثوري والأوزاعي والمزني، بل قال أبو بكر الرازي: لا يروى عن أحد من السلف مثل قول الشافعي اهـ. بل دعوى أن الواو للترتيب موضع هزء أهل العربية.

وتلطيخ ربع الثوب بالنجاسة مطلقاً افتراء بحت، بل مذهبه عفو المخفف ـ وهو ما اختلفت الآثار فيه ـ ما لم يستفحشه الرائي كبول ما يؤكل لحمه. وهو وروثه طاهران عند الأصطخري والروياني من الشافعية فلا مانع من أن يغطس الثوب كله فيهما في وجه من مذهب هذا المتعصب.

والإحرام من غير نية افتراء عليه إلا أن النية من أعمال القلب، لا اللسان عنده. والقراءة بالفارسية عند العجز كما سبق، وتمثيل المتيسر بقوله تعالى: ﴿مُدْهَآمَّتَانِ ﴿٦٤﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٦٤] افتراء عليه ومعناه: هاتان الجنتان مخضارتان يضرب اخضرارهما إلى السواد من شدة الخضرة، فلا شأن للورق ولا للتصغير في الترجمة، فتكون ترجمته بلفظ «دوبركك سبز» ـ يعني وريقتان خضراوان ـ افتراء على الله سبحانه. وترك الركوع وعدم الفصل بين السجدتين والنقر نقرتين من افتراء ذلك الجاهل باللغتين الجامع بين الهجنتين، فبهذا ظهر كيف كذب على الله في الترجمة وكيف كذب على أبي حنيفة

في مسائل الصلاة من مبدأها إلى الخروج منها. وتحاكم الفريقين إلى مترجم نصراني في أيام عز الإسلام مما لا يقع إلا في مخيلة هذا المفتري.

والحكاية كلها مختلقة، لا القفال المروزي رئيس الطريقة الخراسانية في المذهب الشافعي صلّى هذه الصلاة، ولا السلطان انتقل من مذهبه بسبب ما. وتجد التوسع في التدليل على اختلاق الأسطورة في «نظم الجمان في طبقات فقهاء مذهب النعمان» لابن دقماق المؤرخ، وفي «عقد الجمان في تاريخ الزمان» للبدر العيني وغيرهما. فلو كان القفال صلاها واستهان بالصلاة على تلك الصورة المصطنعة لسقط من مقام الإمام لأهل مذهبه، بل لكفر بتمثيله الصلاة ذلك التمثيل المزري الذي لا يجرؤ عليه أجرأ أهل الخلاعة والمجون، ونسبة المصنف تلك الصلاة إلى القفال ـ شيخ والده ـ أشنع ما ينسب إلى عالم في صدد التعصب للمذهب، ولم يكن القفال بأحسن حالاً في الحديث من والد المؤلف المعلوم حاله في الحديث[١] حتى يكون له قول في أن هذا المذهب أكثر موافقة للحديث وأن ذلك المذهب ليس كذلك. ثم إن عاصمة ملك السلطان كانت غزنة، لا مرو.

ثم إن السلطان كان ملماً بمذهبه لا أمياً حتى يروج التدجيل عليه، بل له مؤلفات معروفة. قال الحافظ عبد القادر القرشي في «الجواهر المضية»: قال الإمام مسعود بن شيبة في التعليم: كان السلطان محمود بن سبكتكين من أعيان الفقهاء فريد العصر في الفصاحة والبلاغة. وله تصانيف في الفقه والحديث والخطب والرسائل وله شعر جيد قال: ومن تصانيفه كتاب التفريد على مذهب أبي حنيفة مشهور في بلاد غزنة. وهو في غاية الجودة وكثرة المسائل، قال: لعله يحوي نحو ستين ألف مسألة. وتوفي سنة إحدى وعشرين وأربعمائة اهـ. ومثله ليس يحتاج إلى مترجم نصراني في الاطلاع على مذهب إسلامي، كما هو ظاهر، بل كان المذهب الحنفي هو المذهب

---

(١) يروى عن الشافعي أنه قال: إذا صحّ الحديث فهو مذهبي. وهذا جرؤ كبير من الشافعية على تأليف كتب يعدونها على مذهب الشافعي حيث صحت أحاديث في مسائلها في حسبانهم مع أنها لم تصح ولا كادت أن تصح. ومن هؤلاء أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني والد المؤلف فإنه شرع في كتاب سماه «المحيط» يجمع فيه من المسائل ما يحسب أن الأحاديث صحت فيه، ولما اطلع البيهقي على ثلاثة أجزاء منه نهاه عن المضي فيه لكثرة ما وقع له من الأوهام فترك واستراح، مع أن البيهقي لم يكن عنده من الأصول الستة غير الصحيحين وسنن أبي داود ولا كان عنده مسند أحمد. ومن يكون حاله هكذا في الحديث لا يكون بالمنزلة التي يعتقدها أهل مذهبه له، ومع ذلك كان مصيباً في إرشاد أمثال الجويني.

السائد في تلك الجهات على مر القرون بدون أن يقع انتقال ملك ودولة من مذهب إلى مذهب في تلك النواحي إلى عهد الفخر الرازي، بل لو كان القفال اجترأ على مثل تلك الصلاة لكان أول ما يلقاه من ذلك الملك العالم المتصلب في الحق التوسيط، وكل ما فعله القفال[1] هو أن يصور مثل تلك الصلاة في فتاويه بقلمه حين قام بحظه من فتنة المزاحمة على القضاء التي أثارها أبو حامد الأسفرايني في أواخر القرن الرابع ـ كما شرحه المقريزي في الخطط..

والغريب أن ينخدع التاج السبكي بالحكاية المزورة فيترجم لمحمود بن سبكتكين في عداد الشافعية في طبقاته مع أن الحكاية كما شرحناه، وفي صلب الحكاية ما يكذب الخبر بأول النظر، على أن طريقة التاج السبكي في طبقاته حشد كل من سلّم على شافعي أو تلقى كلمة من شافعي في عداد الشافعية كما لا يخفى على الباحث.

---

(١) وهذا القفال أفنى ريعان شبابه في صناعة الأقفال وبعد أن بلغ من العمر ثلاثين سنة ابتدأ التعلم فتفقه على مذهب الشافعي فكان شأنه في الطيش والعنف شأن من يغتني بعد عدم، ونشأ بين السندان والمطرقة، ولم يكن ممن شبّ في العلم حتى يشيب على أخلاق أهل العلم من السكينة واللطف. وفي فتاويه غرائب، من ذلك «أن الربيع بن سليمان المرادي ـ راوية الجديد ـ كان بطيء الفهم فكرر الشافعي عليه مسألة واحدة أربعين مرة فلم يفهم وقام من المجلس حياء فدعاه الشافعي في خلوة وكرر عليه حتى فهم اهـ». والربيع هذا راوية المذهب الجديد للشافعي ومستمليه الذي يقولون عنه أن البويطي كان يقول فيه: «إنه أثبت مني»، وأنه سمع منه أبو زرعة الرازي كتب الشافعي قبل وفاة البويطي، وأن المزني مع جلالته كان استعان على ما فاته عن الشافعي بكتاب الربيع. وأنه حضره بعضهم وقد حطّ على باب داره سبعمائة راحلة في سماع كتب الشافعي منه. فهذا المرادي الذي عليه مدار الفقه عن الشافعي، يصف القفال فهمه كما ترى والفقه كله الفهم لا سرد الرواية ثم نرى مسلمة بن القاسم القرطبي يقول عنه: «كان يوصف بغفلة شديدة وهو ثقة». وزد على ذلك قول أبي يزيد يوسف بن يزيد القراطيسي: «سماع الربيع بن سليمان من الشافعي ليس بالثبت وإنما أخذ أكثر الكتب من آل البويطي بعد موت البويطي»، والقراطيسي هذا وثقه ابن يونس وأحمد بن خالد وغيرهما، وزد على ذلك قول الذهبي: «كان الربيع راوية كأنه لم يكن له حظ من الفقه وكان المزني فقيهاً كأنه لم يكن له حظ من الرواية». ورواية أبي علي الحسن بن حبيب الحصائري الدمشقي المتوفى سنة (٣٣٨هـ) للأم عن الربيع هي المشهورة على تلاحق الأقلام فيها. وأما كتاب الأم المطبوع ففيه خلط رواية الحصائري مع ترتيب الأم للسراج البلقيني المتوفى سنة (٨٠٥هـ) خلطاً فظيعاً بإزالة الحواجز وتكرير البحوث حتى تجد في صلب الكتاب ذكر أقوال المزني والبويطي وأبي حامد الإسفرايني وأبي الطيب الطبري وأبي الحسن الماوردي وابن الصباغ ومن بعدهم كما في (١ ـ ١١٤) و(١ ـ ١٥٨) وغيرهما فأزال الطابع الانتفاع بالكتاب بما فعل، فالواجب إعادة طبعه من أصل وثيق.

فليكن ذكره لابن سبكتكين لأدنى مناسبة من هذا القبيل. ثم عند الرجل من مذهب لمجرد تلقيه بعض العلوم من بعض شيوخ ذلك المذهب تصرف قبيح لأنه ما من عالم إلا وقد تلقى عمن تقدمه كائناً ما كان مذهبه، فما جرى بعض أصحاب كتب الطبقات عليه من حشد مثله في عداد أهل مذهبه تخليط شنيع.

والمصنف صدر الحكاية بلفظ «يحكى» مع أن النبأ المتصل بشيخ والده ليس مما يحق أن يحكى بمثل تلك الصيغة حيث يجب عليه وعلى والده الذي تخرّج به أن يكونا على بينة من هذا الأمر، ولم نرَ مطلقاً هذه الحكاية لأحد قبل الجويني، فالآن أسحب كلمتي فيما سبق «إني لا أظن به أن يتعمد الكذب» وأقول: لعل ابن الجويني هو الذي اصطنع هذه الأقصوصة ثم تناقلتها عصبة التعصب على توالي القرون ليجعل الله افتضاحهم بها. والظاهر أنه لم يكن بينهم رجل رشيد يتنبه إلى بطلانها حتى يبين بطلانها للآخرين ولله في خلقه شؤون. وقد أجاد شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردري جد الإجادة في الرد عليها تفصيلاً في كتابه «الرد على الطاعن المعثار والانتصار لسيد فقهاء الأمصار» وكذا عماد الإسلام مسعود بن شيبة السندي في مقدمة كتاب التعليم له. ولا أتوسع بنقل نصوصهما في رد تلك الحكاية المصطنعة، وكفى ما أسلفته في الرد على ابن الجويني نسأل الله الصون.

وقال في (ص٦٠):

(جئنا إلى الزكاة قال الشافعي: المقصود منها سد الخلات ودفع الجوعات، وإحياء المهج ودفع حاجة الفقير، فاللائق بهذا الغرض أن تكون على الفور وأن لا تسقط بالموت، وخلاف ذلك يؤدي إلى إبطال الزكاة وتعطيل مقصود الشرع وغرضه وهو باطل قطعاً، والمغلب في الزكاة معنى المواساة فلا جرم يجب في مال الصبيان).

أقول: قال الشمس الكردري لم ينقل عن أبي حنيفة شيء في تأخر الزكاة. لكن محمداً يقول بأنها تجب على التراخي ويروى مثله عن أبي يوسف وهو الصحيح، لأن وجوبها مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣] وهو مطلق عن الوقت فيفوض تعيينه إلى المكلف بالأداء، فأي وقت عيّنه له كان أداء فيه إلا إذا غلب على ظنه الفوات فحينئذ يتضيق الوقت عليه، ففي إيجابها على الفور نسخ إطلاق النص. وذكر الغرض هنا ليس بجيد[1] وإن أراد به الإرادة لأن المراد لا يتخلف عن الإرادة

(١) لأن أفعال الله لا تعلل بالأغراض عند أهل الحق.

عند أهل الحق. ولو سلم أن الزكاة شرعت لدفع حاجة الفقير فلا نسلم أن المراد فقير يوجد عند تمام الحول ففي أي وقت أداها كان فيه دفع حاجة الفقير. وإذا أخّر إلى آخر عمره يجب عليه الأداء أو الإيصاء من الثلث اهـ. وقال ابن شيبة قدر الزكاة أمانة في يد المزكي فأشبه الوديعة حتى لو طالبه العامل فلم يؤد إليه الزكاة حتى هلك النصاب أو مات المزكي فعليه الضمان، وفي ذلكم مراعاة جانب المزكي والفقير.

وعلى رأي الشافعي يلزم تفسيق الناس كلهم بمجرد التأخير بأي مدة كان لأن حكمها عنده حكم المغصوب مع أنها في يد مالكها. وادعاء أن المغلب في الزكاة معنى المواساة غلط لأن القروض والهدية جائزان في حق النبي وهما مواساة ولا تجوز الزكاة وصدقة الفطر والتطوع. وإنما المغلب فيها التطهير والتزكية. قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم﴾ [التوبة: ١٠٣] فلا جرم لا تجب في مال الصبيان والمجانين. ومن معكوس مذهب هذا المعترض أنه يوجب الزكاة في مال اليتيم المسكين والمجنون الواله للمواساة، وكذا يقول بوجوب الزكاة في أربعين شاة مشتراة بين اثنين، وبوجوبها على المديون المحجور عليه. وعلى من سرق ماله، أو غرق في لجة ويمنع وجوب الزكاة في الحلي وأموال الصيارف والبزازين وعامة التجار الذين لا يبقى المتاع في أيديهم سنة كاملة بأن يستبدل مال الزكاة بمثله متاعاً بمتاع أو بدراهم، ودنانير بدراهم أو بالعكس ومن يستفيد ألوفاً مؤلفة من غير جنس النصاب لا يضم إلى ما عنده من النصاب، وبأنه لا يجب الزكاة في الحديد والرصاص والنحاس والسمسم والكتان والزعفران والحناء والعصفر والخضروات والثمار وما أشبه ذلك، ويبيح الجمع بين العشر والخراج وهذا هو الظلم المحض والمخالفة لإجماع الناس لأن أحداً من الظلمة من المسلمين والكفرة ـ إلى عصر ابن شيبة ـ لم يعمل بذلك. انتهى ما لخصناه من الكتابين. ولو أخذنا نسرد أدلتنا في تلك المسائل لطال وأمل، فبان من هو على الصواب في باب الزكاة.

وقال في (ص٦١):

(جئنا إلى الصوم، قال الشافعي: المقصود من الصوم التعبد المحض وقهر دواعي الهوى ـ فلا بد من تبييت النية ـ والقول بالاستناد لا يسمع[1]).

---

(١) كيف وقد سمع الاستناد في النقل ولا فارق. والاستناد، العود إلى المبدأ جوازاً وصحة كتصرف الغاصب فيما غصبه يكون حراماً إلى أن يحالل مالكه الأصلي فتنقلب تصرفاته فيه إلى الجواز من أن المحاللة إلى آن الغصب.

أقول: حديث تبييت الصوم لم يخرج في الصحاح، بل قال النسائي: والصواب أنه موقوف والموقوف لا يكون حجة عند الشافعي وحديث سلمة بن الأكوع عند الشيخير في صوم عاشوراء «. . . ومن لم يكن أكل فليصم» يدل على اشتراط التبييت. وكان مفروضاً قبل فرض رمضان كما في البخاري. وخبر معاوية لا ينافيه لأنه من مسلمة الفتح، فحديثه عن صوم عاشوراء ينصرف إلى زمانه. فيكون ابن الجوزي واهماً في زعمه عدم كونه مفروضاً تعويلاً على حديث معاوية. وأخرج مسلم حديث عائشة «دخل على النبي ﷺ ذات يوم فقال: هل عندكم شيء؟ فقلنا: لا، فقال: إني إذاً صائم» وهذا يدل على عدم اشتراط تبييت النية في النفل ولا فارق بينه وبين الفرض من حيث إنه صوم، فنحمل حديث التبييت على نفي الكمال فقط ونتمسك بالحديثين لما في خلاف ذلك من حرج لأنه كم من مكلف ينام ولا يستيقظ إلا بعد الفجر فإذا لم نصحح نيته من النهار يصوم يومه ويقضي عنه بدون دليل ملزم وفي ذلك من الحرج ما لا يخفى.

قال ابن شيبة: وضع الشافعي مسائل في الصوم لو اعتقدها إنسان وعمل بها لما صام في عمره صوم رمضان لأن الله تعالى أمر بالصيام وجعل الشرع لإفساده زواجر وروادع وهي الكفارة، والصوم هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع، فقال الشافعي: تجب الكفارة بالجماع ولا تجب بالأكل والشرب، والدواعي إلى الأكل والشرب أكثر من الدواعي إلى الوقاع، فإذا علم الإنسان أنه إذا أكل أو شرب لا تلزمه تبعة ولا غرامة، يبادر إلى الأكل والشرب ثم يواقع أهله وهو غير صائم. والقضاء عنده لا يجب على الفور. فيؤخر فيموت فجأة أو يتوفى بعد أرذل العمر فيؤدي إلى إبطال الصوم وتعطيل حكمة التشريع اهـ. وتشدد الشافعي في اتصال النية بالصلاة حمل كثيراً من أهل مذهبه على العدول عن مذهبه حتى جوّز النووي النية المتقدمة على الصلاة، فأزال الحرج عن أهل مذهبه. وقوله بعدم الاعتداد بصوم من لم يبيت النية فيه من الحرج ما لا يخفى.

وقال في (ص٦٢):

(لو كان وجوب الحج على الفور لأدى إلى أن يلزم على كافة الأغنياء أن يحجُّوا في سنة واحدة وأي صوب يجمعهم وأي طريق يسعهم؟! فجعل أبو حنيفة ما حقه الفور على التراخي وما حقه التراخي على الفور).

أقول: هذا غلط لأن الناس لا يجدون الاستطاعة جميعاً في آن واحد ولا سنة واحدة حتى يلزم ما تقدم، بل جرت سنة الله على أن يغني هذا، ويفقر ذاك. ويغني ذاك ويفقر هذا في أزمان متفاوتة كما هو المشاهد، فلا يلزم أن يحجوا في سنة واحدة، ولا أن تضيق بهم أرض الحجاز ولا الطرق المؤدية إليها.

وأما القول بالتراخي فيبيح خلو الموسم من الحج، بل المواسم حيث يسوغ للجميع عدم المبادرة إلى الحج سنة بل سنين فيكون في هذا الرأي تعطيل الركن العظيم من الإسلام في كثير من السنين، وفي ذلك الطامة الكبرى، لأنهم إذا عطلوا الحج ولم يحجوا بأجمعهم في سنة من السنين لا يأثمون في مذهب الشافعي، فإذا أخروا هكذا سنة بعد أخرى ولم يرَ الناس من يحج على توالي السنين تناسوا هذا الركن العظيم، بل نسوه وما في ذلك من المفاسد مستغنٍ عن البيان.

قال ابن شيبة: يرى الشافعي جواز خروج النساء إلى الحج من غير محرم مهما بعدت بلادهن مع ما في ذلك من الفتن الجسيمة، ويكره زيارتهن للقبور للفتنة. وعكس ذلك هو الأولى. ويرى أيضاً أن من دخل البيت الحرام والتجأ إليه لا يكون آمناً، بل يُقتل في مكانه إن كان ارتكب ما يوجب القتل في الخارج. وفي ذلك انتهاك لحرمة البيت مع إمكان الانتظار إلى خروجه إلى خارج الحرم بترصده. على أن وجوب الحج على الفور لم ينقل فيه عن أبي حنيفة شيء نصاً، وأصحابه هم الذين نصوا على الفور بالسنة احتياطاً وإن كان الكتاب مطلقاً عن الوقت. والفرق بين الحج والزكاة أن المزكي يسهل عليه أداء الزكاة في أي وقت شاء متى أحسّ بشيء من احتمال الموت فيبادر إلى أداء ما عليه بخلاف الحج، فإن له مكاناً مخصوصاً وزماناً مخصوصاً لا يمكن تدارك ما عليه عند الإحساس بأمارات الموت ففي الحكم بالتراخي خطر في الحج دون الزكاة.

وقال في (ص٦٧):

(من غصب من إنسان شاة فشواها لا ينقطع حق المالك عنها، وأبو حنيفة يقول: يزول وينقطع حق المالك لأنه زال جل المقصود ـ وكذا إذا اغتصب ساحة وبنى عليه أو استسخر قوماً يبنون له فيها ما اغتصبه من أناس مع أنه ليس لعرق ظالم حق ـ).

أقول: ذكر المصنف قبل هذا كلمة في المعاملات أهملتها حيث لم يأتِ فيها بما يستحق التحدث عنه والآن يذكر هذه المسألة تحت عنوان صيانة الأملاك عن

الملاك. ومذهب أبي حنيفة أن المرء إذا غيّر بضاعة شخص وتصرف فيها تصرفاً أزال به اسمها ومعظم منافعها أو أحدث فيها صفة متقومة كطحن الحنطة وشي الشاة وخبز الدقيق ونسج الغزل ونحوها من غير إذنه يملكه ملكاً خبيثاً. ويكون حق صاحب البضاعة مثلها أو قيمتها وقت الغصب. ودليله حديث الشاة المذبوحة المشوية بدون إذن صاحبها. وهو ما أخرجه أبو داود من حديث عاصم بن كليب وأحمد والدارقطني والطبراني وغيرهم أن النبي ﷺ زار قوماً من الأنصار في دارهم فذبحوا له شاة فصنعوا منها طعاماً فأخذ شيئاً من اللحم ليأكله فمضغه ساعة لا يسيغه فقال: ما شأن هذا اللحم؟ قالوا: شاة لفلان ذبحناها حتى يجيء فنرضيه بثمنها. فقال عليه السلام: أطعموها الأسارى. واللفظ للطبراني وحديث الآخرين بهذا المعنى، فدلّ الحديث على أن حق المالك قد انقطع عنها حين شواها. ولولا ذلك لأمر بردها على المغصوب منه، أو أخبر أن له الخيار في أخذها أو أخذ قيمتها فسار ذلك الحكم في نظائرها. وضمان العدوان في الكتاب بالمثل، ويكون ذلك في غير المثليات بالقيمة. وقلع البناء من الساحة ضار للباني ودفع قيمة الساحة لصاحبها يدفع الضرر من صاحبها كما هو حكم ضمان العدوان بخلاف ما إذا غصب الساحة من شخص، والآجر والأعمدة والعروق والألواح من آخر واستسخر البناة فإنه يهدم وتعاد الساحة لصحابها، وغيرها لأصحابها لعدم لحوق الضرر للباني وهو آثم في الحالات كلها ما لم يرض أصحاب الحق.

وما يروى عن الشافعي من مناظرته لمحمد بن الحسن في ساجة سمرت على سفينة بسند تالف[1]، ودعوى قياس الحرام بالحلال ساقطة لأن إتلاف الرجل لماله وهدمه لبنائه من غير مصلحة داعية إليه تضييع للمال محرم عليه، فالقياس قياس حرام بحرام. ومثل ذلك مما لا يخفى على مثل محمد بن الحسن والشافعي وكفى الإثم والتعزير زاجراً للغاصب.

---

(١) لأن في سنده عند أبي نعيم (٩ ـ ٧٥ و٧٦) أبا الشيخ، ضعفه العسال. وأبا بكر النسائي وليس ابن أبي خيثمة لأن أبا الشيخ لم يدركه فمجهول. وعبد الله بن سلم الإسفرايني أيضاً مجهول. وليس الحميدي ممن يصدق في مثل هذا البالغ تعصبه. وفي سنده الآخر غير أبي الشيخ، والحميدي عبد الرحمٰن بن محمد بن جعفر وعبد الرحمٰن بن داود مجهولان. والمتن منكر جداً لأن فيه عمل الشافعي في اليمن قبل رحلته إلى مالك ثم رحلته إلى مالك لسماع الموطأ، ثم خروجه إلى العراق بنفسه. وكل ذلك خلاف ما دوّنه الثقات. فكفى الله المؤمنين القتال.

وحديث «ليس لعرق ظالم حق» أخرجه النسائي الترمذي وأبو داود وغيرهم وأمره يدور بين الإسناد والإرسال. واتفق رواة الموطأ على إرساله فلا يصلح للتمسك به على أصل الشافعي لحال السند ولحال الدلالة، وفي بعض سنده عنعنة محمد بن إسحاق. وعنعنته مردودة. وكان عمر وعثمان أدخلا دوراً كثيرة في المسجد بغير رضا أصحابها بتقويم أثمانها وهذا مبنى الاستملاك للصالح العام وفيه ضمان القيمة. فظهر الذي يصون الأملاك للملاك من الذي لا يصونه.

وقال في (ص٦٩):

(المرأة ناقصة العقل والرأي، سيئة الاختيار، فيكون عقد نكاحها إلى الولي).

أقول: استدل أبو حنيفة على أن صحة النكاح لا تتوقف على الولي بحديث «الأيم أحق بنفسها من وليها» وهو في الصحيحين.

وأما حديث «لا نكاح إلا بولي» فليس في الصحيحين لأن فيه اختلافاً. والأغرب أن الشافعي لم يقع له الحديث إلا مرسلاً، ومذهبه رد المرسل، ومع ذلك أخذ بالحديث.

وحديث «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» ولم يعرفه الزهري، مع أن الرواة يروون عنه. وهذه علة. ثم راوية الحديث عائشة قد عملت بخلافه في تزويج بنت أخيها عبد الرحمٰن. وهي علة أخرى عند كثير من أهل النقد من الأقدمين. ولذا لم يخرجه الشيخان، ولا يجعل عدم ظهور هذه العلل لإمامه موجباً للأخذ بالحديث.

وقال في (ص٧١):

(قال أبو حنيفة: القتل بالمثقل لا يوجب القصاص ـ خلافاً للشافعي ـ ومعظم القتل بالمثقل).

أقول: الفتوى في المذهب على أن القتل بالمثقل يوجب القصاص أخذاً بقول أبي يوسف ومحمد وتابعهما الشافعي. وأما أبو حنيفة فيقول: القاتل عمداً هو الذي يقتص منه، والعمد إنما يظهر إذا كان القتل بآلة معدة للقتل، بخلاف أن يضرب بسوط أو عصا فيموت المضروب، وهو المسمى بالقتل بالمثقل، ومعه عدة من السلف.

ويعد هذا شبه عمد يوجب الدية لا القتل لحديث «ألا إن دية الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مائة من الإبل» أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه.

وحديث ابن راهويه «شبه العمد قتيل الحجر والعصا فيه الدية مغلظة» إلى غير ذلك من الأحاديث والآثار الكثيرة، وربما يكون الحامل على الضرب بالسوط قصد الزجر دون القتل.

ومثل هذه المسألة الاجتهادية لا يتخذه وسيلة تشنيع إلا من حرم التوفيق. وقد توسعنا في بيان ذلك في «تأنيب الخطيب» فلا نعيد ما هناك.

والتمثيل بحجر الرحى أو بصخور الجبل لمجرد التشنيع ورأي أبي حنيفة في المسألة هو ما ذكره محمد بن الحسن في الآثار، وليس فيه شيء من هذا القبيل. وقد نقلنا نص عبارته في «تأنيب الخطيب»، ومعظم القتل بالآلة كما هو المشهور، حتى لو كثر بغير آلة القتل ـ كما يقول المصنف ـ فللقاضي زجر أمثاله بقتله سياسة، لأن له ذلك عند أبي حنيفة.

وقال في (ص٧٣):

(من استأجر امرأة ليزني بها يجب الحد عليه، وأبو حنيفة يقول: لا يجب الحد).

أقول: أبو حنيفة لم يقل بأن من استأجر امرأة للخدمة فوطئها لا يحد، بل قال إذا استأجرها ليطأها ثم وطئها لا يحد، لأنه ليس بزنى مقطوع به.

ومقتداه في ذلك عمر رضي الله عنه «فإن امرأة استسقت راعياً فأبى أن يفعل إلا أن تمكنه من نفسها ففعلت فبلغ ذلك عمر فلم يقم عليها الحد» على ما أخرجه الحافظ طلحة بن محمد بن جعفر المعدل في مسنده، والخوارزمي في جامع المسانيد (٢ ـ ٢١٢) عن أبي حنيفة عن حماد عن الوليد بن جميع عن واثلة عنه. فأبو حنيفة، وحماد والوليد من رجال مسلم وواثلة صحابي، وفي لفظ: «وذلك مهرها» كما في المبسوط وغيره، وقد سمى الله سبحانه المهور بالأجور، فتكون تسمية الآجر للوطء بمنزلة تسمية المهر للنكاح، وأمر الشهود مختلف فيه فتكون في ذلك شبهة النكاح فيدرأ بها الحد، واحتمال تذرع الزناة بذلك إلى التخلص من الحد ليس بأقرب من اتخاذ القول بأني وجدت في فراشي فظننت الزوج، ذريعة إلى التخلص منه كما هو عند الشافعي.

وقال في (ص٧٤):

(وأبو حنيفة قال: قضية القضاة تنفذ ظاهراً وباطناً حتى لو ادعى رجل نكاح امرأة زوراً وبهتاناً. وأقام شاهدين كاذبين فقضى القاضي له بالنكاح يحل له ظاهراً وباطناً. وقال الشافعي: لا تنفذ إلا ظاهراً).

أقول: لو لم ينفذ قضاء القضاة ظاهراً وباطناً لزم تجويز تمكين المرأة زوجها بقضاء القاضي ظاهراً، وتمكين زوجها الأول باطناً. وكم لذلك من لوازم شنيعة لا يقر بها عاقل. والحديث في اقتطاع الحق باللحن لا في الحكم بالشهود، فلا يكون له دخل فيما هنا.

ومن الدليل على نفاذ قضاء القاضي ظاهراً وباطناً، قضاء القاضي بالفسخ في باب التحالف واللعان، فإنه ينفذ ظاهراً وباطناً. ولا شك أن إحدى اليمينين كاذبة ومع هذا ينفذ الفسخ اتفاقاً. وكذلك أحد المتلاعنين كاذب بيقين، ومع هذا تنفذ الفرقة ظاهراً وباطناً. وكذا اجتهاد القاضي في المجتهدات مع احتمال الخطأ وإقامة البينة على أن هذا الميت عليه دين وهم شهود زور فباع القاضي شيئاً من أموال الميت لأجل الدين، فإنه ينفذ البيع ظاهراً وباطناً.

وأما حديث «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر» فغير ثابت، بل هو من طراز ما يحتج به المصنف وأصحابه من الأخبار.

وأما ما حكاه عن أبي حنيفة في كلام الباقلاني فمن أشنع البهتان، وإنما مذهب أبي حنيفة أن من ارتد عن الإسلام، ثم أسلم فإنه لا يقضي صلاة مدة ردته وكذا مذهب فقهاء العراق كافة. ولو حجّ ثم ارتدّ ثم أسلم يعيد الحج عند أبي حنيفة بخلاف الشافعي فإنه لا يعيده عنده. فدونك كتب الفقه للطرفين فراجعها لتعلم مبلغ افتراء المفتري فتتخذه معياراً لدينه ويقينه.

وقد اطمأن المؤلف بما سرده من مسائل الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والمعاملات وصيانة الأملاك والمناكحات والجنايات والحدود والحكومات إلى أن أركان المذهب الحنفي قد قوضت بتلك المسائل، فزال مذهب أبي حنيفة من الوجود في خياله.

ولم يبقَ أمام مذهب نفسه ـ كحجر عثرة ـ غير مذهب مالك عالم المدينة رضي الله عنه فحمل على أسسه بمعوله في (ص٧٧) حيث عابه «بإفراطه في قطع الذرائع إلى حد أن يبيح قتل ثلث الأمة في إصلاح ثلثيها، وتعليق العقوبات بالتهم من

نحو احمرار وجه المتهم واصفراره وظهور القلق والوجل عليه وغير ذلك، وإقامة القرائن والمخايل مقام الشهود والدلائل، وقطع يد من كاتب الكفار وأطلعهم على عوراتنا بما يتضمن قتل كافتنا، وتجويز سياسات تضاهي أفعال الأكاسرة والقياصرة والجبابرة من الضرب بالتهم والقتل بها والمصادرات والجنايات، وبإفراطه أيضاً في مراعاة المصالح المطلقة المرسلة غير المستندة إلى شواهد الشرع»، حتى اقتنع المؤلف بأن مذهب مالك أيضاً زال من الوجود بما عابه به. وساد مذهب الشافعي وحده في البسيطة كلها بكتيبه هذا، وصفا الجو لمذهبه في نظره وهو مبتهج كل الابتهاج بما وصل إليه من النتيجة المشرّفة له ولمذهبه ـ في حسبانه ـ ابتهاج المجاهد المنتصر.

ولا أدري ما هو الحامل لبعض أتباع الأئمة على أن يجعل كل الخير في إمامه بمغالاة إذا تكلم عن متبوعه، وينسى أن الله يسأله عن غمطه الآخرين، حتى أن من نعتقد فيه الرزانة منهم يفقد اتزانه حينما يتكلم في هذا الموضوع.

ومغالاة المصنف هنا استثارت المالكي أيضاً حتى قال القاضي عياض في المدارك: «إن الشافعي ليس له إمامة في الحديث، وضعفه فيه أهل الصنعة واتباعه للحديث بتقليد غيره» اهـ، وتكلم في أبي حنيفة أيضاً بنحو هذا الكلام ليصفو الجو لإمامه. لكن هذا وذاك غلو وإسراف في القول. ولو عدل هؤلاء عن المغالاة في أئمتهم وعن وقف كل خير على قدوتهم دون الآخرين لكان الإخاء بين أتباعهم أمتن. وكم اختلقوا من الحكايات لرفع شأن مقتداهم وخفض من سواه.

ومن ذلك ما في «مناقب الشافعي» للفخر الرازي (ص٢١٦) من إفتاء ملاك بحنث بائع قمري (أو البلبل على ما في حياة الحيوان) قال حالفاً: «قمريي ما يهدأ من الصياح» مجاوباً لمن أتاه ليرد إليه قمرياً كان اشتراه منه من قبل وهو يقول: «قمريك لا يصيح»، ثم ردّ الشافعي على مالك وهو ابن أربع عشرة سنة بأن هذا الحالف لا يحنث لأن كلامه بمعنى أن أغلب أحواله الصياح، لا أنه دائم الصياح كحديث «أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه».

وهذه حكاية مختلقة لا أصل لها في الصحة ولا سند لها مطلقاً، والأخبار التي لا تكون لها زمان ولا خطام تهمل ولا تنقل، ثم الإفتاء المعزو إلى مالك خلاف مذهبه، لأن مذهبه حمل الأيمان على النية ولم يسأل عنها في الحكاية، وعند عدم النية تحمل على مجرى الكلام ومساقه ثم على المعنى العرفي ثم على ظاهر اللغة عنده، وليس هنا ظاهر ينافي العرف ولا عرف يخالف المساق ولا مساق يتصور أن

يجافي نية الحالف أو المستحلف، فإذاً لا حنث على التقادير كلها هنا في مذهبه لأن المشتري أراد بقوله: «قمريك لا يصيح» أنه لا يصيح أصلاً أو أنه لا يصيح الصياح المعتاد المعهود، ورد هذا وذاك يكون بإثبات صياحه وقتاً بعد وقت لا دائماً، فيكون كلام البائع الحالف «قمريي ما يهدأ من الصياح» بمعنى أنه ما يهدأ من الصياح المعهود المعتاد ـ وهو الصياح وقتاً بعد وقت ـ بحمل اللام في الصياح على العهد الخارجي كما هو الظاهر، وليس في الوجود قمري يكون أغلب أحواله الصياح فضلاً عن أن يكون دائم الصياح، فمن يزعم خلاف ذلك يكون منابذاً للحس والشهود مكابراً، ثم إن لفظ (قمريي) غير مقرون في الحكاية بما يعينه مثل لفظ (هذا)، فيحتمل أن يريد قمرياً عنده غير ما باعه، وما خرج عن ملكه لا يضاف إليه إلا مجازاً والنية هي العمدة في مذهب مالك ولم يسأله عنها في الحكاية، ثم عدم صياحه أصلاً أو عدم صياحه الصياح المعتاد ـ إن كان عيباً يرد به المبيع ـ فهذا عيب يظهر للمشتري حين تسلمه المبيع ولا يتصور أن يكون عيباً خفياً يظهر له فيما بعد، فلا تعقل محاولة رد المبيع بمثله بعد مضي زمان. ثم لفظ «فلان لا يضع العصا عن عاتقه» مجاز مشهور في لسان العرب عن أنه ضراب للنساء أو أنه مسفار، وتعذر الحقيقة هنا ظاهر جداً.

ووروده في الحديث في خطبة النساء يعين المعنى الأول، وليس في الوجود «حمل العصا على العاتق في أغلب الأحوال» فيكون تخريج الكلام على هذا المعنى جهلاً بالعربية وتخريجاً على ما لا يقع كما هو معلوم. ثم مزاحمة أهل الاجتهاد لا يتصور أن تقع ممن لم يبلغ الحلم إلا عند من اختلت موازين تفكيره، فلو ثبتت الحكاية لكانت وصمة للطرفين لكن الله سلّم حيث ارتدت إلى مختلقها من غير أن تمس أحد الطرفين بسوء.

ومن هذا القبيل ما يحكونه من مناظرات بين الشافعي ومحمد بن الحسن لأنه لم يكن سؤالات الشافعي في عهد طلبه للعلم عن محمد بن الحسن إلا سؤال المسترشد المستفهم، لا سؤال الند للند. وإنما تلك المناظرات المحكية في كتاب الرازي وغير أحاديث جرت للشافعي مع بعض أصحاب محمد بن الحسن فحوّلوها إلى مناظرات معه مباشرة مع تزيد وتوليد.

ومنها ما هو مختلق من أساسه كما يظهر للباحث. وفي «بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني» و«تأنيب الخطيب» توسع في بيان ذلك.

ثم تراءى للمؤلف بعض وهن في أصول مذهبه وفروعه فزاول ذلك بحكمته وداوى العلة ورأب الصدع! حتى تمّ له ما أراد من إظهار مذهبه بمظهر الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه! ولسنا نناقشه في مذهبه مشنّعين على مواطن الضعف منه فرعاً أو أصلاً علماً منا بمنازل المجتهدين ومواقع الاجتهاد واحتراماً لهم في خدماتهم العظيمة للدين المبين، واعترافاً بأن تلك المسائل المضعفة مغمورة في بحر إصاباتهم، بل نكتفي بقمع تهور المتهورين وفضح ما ينطوون عليه من الفساد والإفساد وقد فعلنا.

والمصنف مع جميع ما اقترف من أنواع التشنيع في غير محله يريد أن يتظاهر أمامنا بأنه من الأتقياء الأطهار من التعصب والافتراء، ويتمنى منا أن نقتنع ـ مع ما أسلف ـ بطهارته من التعصب ضد أبي حنيفة حتى يقول في (ص٨٣):

(وينبغي للناظر أن لا يظن بنا أنا تعصبنا للشافعي على أبي حنيفة... وهيهات ولسنا إلا منصفين ومقتصرين على اليسير من الكثير... ولسنا نذكر هذا التعصب، بل هم الذين كانوا يبالغون في التعصب على الشافعي رضي الله عنه حتى أخبر الشافعي بأن محمد بن الحسن وأبا يوسف كانا يدعوان الله تعالى ويقولان: (اللهم أمت الشافعي) فأنشد وقال:

تمنى رجال أن أموت وإن أمت فتلك سبيل لست فيها بأوحد
فقل للذي يبغي خلاف الذي مضى تهيأ لأخرى مثلها وكأن قد

وقد سبق منا أن الشافعي لم يدرك أبا يوسف، وأن أبا يوسف مات قبل محنة الشافعي بسنتين، وأن الشافعي لم يلقَ من محمد بن الحسن إلا كل خير.

وما أسدى إليه من الخيرات في إنقاذه من المحنة، وكثرة إنفاقه عليه وتفقيهه في الدين ورفع منزلته عند الرشيد وغير ذلك مدوّن في تواريخ الثقات، لكن جزاء الإحسان عند هؤلاء ليس إلا التشنيع والبهتان. ومن رأى أستاذاً يدعو على تلميذه حسداً؟ فضلاً عمن لا يعرفه ومات قبله، وإن كنت تريد أن تعلم مبلغ إغراق المصنف هنا في الافتراء فانظر (توالي التأنيس) للحافظ ابن حجر، وفيه يقول (ص٨٣):

«وذكر عياض عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم سمعت أشهب يدعو على الشافعي بالموت فذكرت ذلك للشافعي فأنشد:

تمنى رجال أن أموت وإن أمت فتلك سبيل لست فيها بأوحد
فقل للذي يبغي خلاف الذي مضى تهيأ لأخرى مثلها وكأن قد

قال فمات الشافعي، فاشترى أشهب من تركته غلاماً طباخاً، ثم مات أشهب بعد الشافعي بثمانية عشر يوماً، فاشتريت أنا الغلام فنهيت عنه. وقيل أنه دفن العالمين في بضعة عشر يوماً، قال: فاشتريته وتركت التطير اهـ، ومثله في تاريخ اليافعي.

والمصنف كما ترى يجعل إنشاء البيتين في أبي يوسف ومحمد اللذين ماتا قبل ذلك بدهر. وهذا هو منزلة المصنف في الصدق والأمانة وعدم التعصب.

وليس شيء أدل على براءته من التعصب من إثباته تعصب الإمامين ضد إمامه بتلك الطريقة! فتعساً لعالم يسمح لقلمه أن يجري في مثل هذا الميدان بمثل هذا الطراز المفضوح.

ثم قال في (ص٨٤):

(ويحكى عن عمارة بن زيد قال: كنت صديقاً لمحمد بن الحسن فدخلت معه يوماً على الرشيد فأسر محمد بن الحسن إليه وهو يقول: إن الشافعي يزعم بأنه للخلافة أهل فغضب الرشيد وقال علي به فأحضر بين يديه فأطرق ساعة وقال: أيها الشافعي بلغني أنك زعمت أنك أهل للخلافة، قال: حاش لله قد أفك المبلغ وفسق وأثم وظلم، ولي يا أمير المؤمنين حق القرابة وحق البيت وحق من أخذ بأدب الله ابن عم رسول الله ﷺ الذاب عن دينه المحامي على أمته! فتهلل وجه هارون ثم قال: ليفرغ روعك فأنا راعي حق قرابتك وعلمك، وأدناه، ثم قال: كيف علمك بكتاب الله تعالى؟ قال: جمعه الله تعالى في صدري وجعل جنبي دفتيه، وعن أي علم تسألني يا أمير المؤمنين؟ عن علم تنزيله أو تأويله ومحكمه أو متشابهه أم ناسخه أو منسوخه أم أخباره أم أحكامه أم مكيه أم مدنيه أو ليليه أو نهاريه أم سفريه أم حضريه أم نظائره أم إعرابه أم وجوه قراءته أم حدوده أم عدائده وحروفه؟! قال: كيف علمك بالأحكام؟ فقال: عبادات أم مناكحات أم معاملات أم سير وآداب وتجارب ومحارم أم عفو أم عقر أم عقل أم ديات أم الأطعمة أم الأشربة وحلال ذلك أم حرامه؟ قال: كيف علمك بالنجوم؟ قال: أعرف الفلك الدائر والنجم السائر والقطب الثاقب والمائي والناري وما سمته العرب الأنواء ومنازل النيرين الشمس والقمر والاستقامة والرجوع والنحوس... فقال: كيف علمك بالطب؟ قال: أعرف ما قالت الروم مثل أرسطاطليس ومهرايس وفرفريوس وجالينوس وبقراط وهرمز وبزرجمهر. قال: كيف علمك بالشعر... وكيف علمك بالأنساب... فاستوى هارون وقال: يا ابن إدريس لقد ملأت صدري وعظمت في عيني فعظني... فقال هارون: يا محمد بن الحسن

سله عن مسألة، فسأله عن رجل له أربع نسوة فأصاب الأولى عمة الثانية، وأصاب الثالثة خالة الرابعة فقال: ينزل عن الأولى والثالثة فقال: ما الحجة فيه؟ فقال الشافعي رضي الله عنه: «ما أسندناه بطريق مالك، لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا يجمع بين المرأة وخالتها»، لكن ما تقول أنت يا محمد بن الحسن كيف دخل رسول الله ﷺ مكة؟ وفي أي درب دخل؟... فتحيّر محمد بن الحسن[1]... فقربه الرشيد، وأمر له بمال عظيم، فلما نهض قسم المال في دار العامة على الحجاب وانصرف مكرماً...).

أقول: هذه الأسطورة خاتمة كتابه، وعمارة بن زيد في صدر الرواية يقول عنه الأزدي: «كان يضع الحديث»، وأقره الذهبي وابن حجر، وعمارة بن زيد هذا شيخ عبد الله بن محمد البلوي الذي يقول ابن حجر عنه في اللسان «وهو صاحب رحلة الشافعي طولها ونمقها وغالب ما أورده فيها مختلق اهـ» ويقول الذهبي: «عبد الله بن محمد البلوي عن عمارة بن زيد: قال الدارقطني، يضع الحديث» ا.هـ وأحمد بن موسى النجار حيوان وحشي، ففي الرحلة مثل عمارة والبلوي والنجار، وتمام الأقصوصة أطول مما هنا عند الفخر الرازي حيث ساقها في «مناقب الشافعي» (٤١ ـ ٥٠) في تسع صفحات من الطبعة القديمة مصدرة بحكاية حمل الشافعي إلى العراق وهو يقول فيها عن دخوله بغداد: «وكان ذلك ليلة الاثنين لعشر خلون من شعبان سنة أربع وثمانين (ومائة) وفي ذلك الوقت كان أبو يوسف على قضاء القضاة ومحمد على المظالم»، وكفى بهذا دليلاً على اختلاق القصة، لأنه كان أبو يوسف توفي قبل ذلك بسنتين باتفاق. ومحمد بن الحسن لم يلِ المظالم طول عمره، بل كان في ذلك الوقت على قضاء الرقة. وقد أهمل ابن الجويني السؤال عن علمه بالسنة وبالعربية[2] واستدركهما الرازي وأصلح جواب الطب بعض إصلاح. وفي الاطلاع على شتى الاختلاقات في هذا الموضوع ما يعرف مقدار جراءتهم على الكذب وجهلهم بما

---

(١) مؤلف السير الكبير والمبسوط والحجة على أهل المدينة والآثار والموطأ وغيرها من الآثار الخالدة يتحير؟! على أن الشافعي يقول فيه: «ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن ولا أفصح». وقال أيضاً: «ما رأيت رجلاً أعلم بالحلال والحرام والعلل والناسخ والمنسوخ من محمد بن الحسن»، كما ذكره ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب (١ ـ ٣٢٢) وعلى مثل هذا الرجل الضعيف في العلم كيف تفقه الشافعي وأخذ منه حمل بختي من العلم ليس عليه إلا سماعه؟ فسبحان قاسم العقول.

(٢) ولعل ذلك لرأيه في عربيته في البرهان ولعدم اقتناعه بمبلغ سعة علمه في معرفة السنة.

يفضحهم في صلب الرواية حيث جعلوا دليل الجهل بالشيء دليلاً على العلم به، هكذا تكون صداقة الجاهل ينطق بما يحط من مقدار من يريد رفع شأنه. وعلمه بالقطب الثاقب! يتخذ دليلاً على علمه بالفلك! كيف. وهو يقول في الأم: (١ - ٢١٢): «لو اجتمع صلاة العيد وصلاة الكسوف أيهما تقدم؟». قال ابن شيبة: وهذا من المحالات لأن الكسوف لا يكون إلا في اليوم الثامن والعشرين، وعيد الفطر يكون في اليوم الثلاثين أو الحادي والثلاثين وإن أراد بالكسوف الخسوف فكذلك لأن خسوف القمر لا يكون إلا في الليل.

وقد ردّ عليه مؤمل بن أبي معشر المنجم في كتاب سماه «ما لا يجوز إيراده» ا هـ.

وقوله إن بعض الأرض كرى وبعضها سطح يتخذ أيضاً دليلاً على مبلغ علمه بالهندسة وأحوال الأجرام! وما سرده في الطب من الأسماء من أغرب ما ينسب إلى عالم، لأن أرسطو لم يكن طبيباً، بل حكيماً يونانياً رئيس المشائين، وفرفريوس كان منطقياً لا طبيباً. ولم يكن هرمز ولا بزرجمهر من الروم بل من الفرس. فالأول ملك لا شأن له في الطب، والثاني وزير حكيم ليس من صناعته الطب. وقوله: «من أكل البيض ونام ما أظنه يصبح حياً» وقوله: «ومن العجب من يأكل السمك ويجامع كيف لا يموت، ومن يلعق مربى السفرجل كيف يموت» وقوله: «الذكاء كله في أكل الباقلاء وشرب مائه»، لو ثبتت عنه لدلت على مبلغ علمه بالطب وبمثل هذه الأقصوصة جعل ابن الجويني أبا حنيفة ذا فن واحد، والشافعي ذا فنون! وهي جزء من «رحلة الشافعي» رواية أحمد بن موسى النجار عن محمد بن سهل الأموي عن عبد الله بن محمد البلوي. وعن هذه الرحلة يقول ابن حجر في «توالي التأنيس» (ص٧١): «وأما الرحلة المنسوبة إلى الشافعي المروية من طرق عبد الله بن محمد البلوي فقد أخرجها الآبري (الحافظ أبو الحسن محمد بن الحسين المتوفى سنة ٣٦٣هـ) والبيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين المتوفى سنة ٤٥٨هـ) وغيرهما[1] مطولة ومختصرة، وساقها الفخر الرازي في «مناقب الشافعي» بغير إسناد معتمداً عليها. وهي مكذوبة وغالب ما فيها موضوع وبعضها ملفّق من روايات ملفّقة».

(١) وأخرج أبو نعيم الأصبهاني قبل البيهقي في «حلية الأولياء» (٨ ـ ٨٤) سند فيه البلوي والنجار المذكورين، وأبو نعيم توفي سنة (٤٣٠هـ). وله من هذا الطراز في حليته شيء كثير.

قال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص٢٢٢): «قال شيخنا وكذا الرحلة المنسوبة للشافعي إلى الرشيد. وأن محمد بن الحسن حرّضه على قتله وإن أخرجها البيهقي في «مناقب الشافعي» وغيره فهي موضوعة مكذوبة».

وقال ابن الفرات: (وقد ذكر بعض الشافعية أن محمد بن الحسن وشى بالإمام الشافعي رضي الله عنه إلى الخليفة بأنه يدعي أنه يصلح للخلافة، وكذا أبو يوسف رحمهما الله وهذا بهتان وافتراء عليهما.

العجب منهم كيف نسبوا هذا إليهما مع علمهم بأن هذا لا يليق بالعلماء ولا يقبله عقل عاقل اهـ).

وقال ابن العماد الحنبلي في «شذرات الذهب» في (١ ـ ٣٢٣) بعد أن نقل كلام ابن الفرات هذا: «قلت: ويصدق مقال ابن الفرات ما ذكره حافظ المغرب الثقة الثبت ابن عبد البر المالكي في ترجمة الشافعي فساق ابن العماد ما في الانتفاء له من كيفية تخليص محمد بن الحسن للشافعي من المحنة إلى قول الشافعي «فأخذني محمد رحمه الله وكان سبب خلاصي» ثم قال: هذا لفظ ابن عبد البر بعينه فيجب على كل شافعي إلى يوم القيامة أن يعرف هذا لمحمد بن الحسن ويدعو له بالمغفرة»، وقد عرفت الشافعية هذا الجميل له كما ترى. فمثل الآبري وأبي نعيم الأصبهاني والبيهقي إذا خرجوا الرحلة المكذوبة مع علمهم بأن عمارة بن زيد، وعبد الله بن محمد البلوي كذابان، وأحمد بن موسى النجار كذاب يقول فيه الذهبي: «حيوان وحشي ذكر محنة مكذوبة للشافعي فضيحة لمن تدبرها».

أفلا يعذر مثل ابن الجويني والغزالي والرازي بعض عذر إذا امتلأوا غيظاً ضد الحنفية وسعوا جهدهم في الفتنة، وأساؤوا القول فيهم لجهلهم بالتاريخ وأحوال الرجال. وقد بلغ ببعضهم الجنون إلى حد أن يقول في مناظرة الشافعي لأبي يوسف ومحمد بن الحسن المختلقة «أن الرشيد غضب عليهما وصدر الأمر بإخراجهما من المجلس الرفيع سحباً على الوجوه وجراً بالأرجل إلى خارج الباب» فتباً للأفاكين، ووفاة أبي يوسف قبل مقدم الشافعي بسنتين، وتلمذة الشافعي على محمد إذاك المتواترة تصفعان أقفية المختلقين، أمنزلتهما عند الرشيد مجهولة عند العالمين؟ وهذا هو البهتان المبني. فتبعة ذلك كله تقع أولاً على أكتاف الآبري وأبي نعيم والبيهقي ثم على الآخرين.

ولهم رحلة أخرى مكذوبة أيضاً قضيت عليها في «بلوغ الأماني» فلا أعيد الكلام فيها إلا أني أزيد هنا ما قاله ابن حجر في «لسان الميزان» (٦ ـ ٢٤٦) في ترجمة يحيى بن الحسن المقري المصري: «لا أعرفه وحدثت عنه رحلة للشافعي حدث فيها عن علي بن محمد البصري عن أبي بكر بن المنذر عن الربيع عن الشافعي بأشياء منكرة، أنه لما اجتمع بمالك كان عمره أربع عشرة سنة، وأنه حضر مجلس مالك فسمعه يملي الحديث وكان كلما أملى حديثاً كتبه بريقه. فسأله مالك لما انقضى المجلس عن ذلك فقال: كنت أكتبه لأحفظه، وسرد عليه مما أملاه خمساً وعشرين حديثاً وفيه أن مالكاً زوّده إلى الكوفة بصاع تمر بعد ثمانية أشهر[1] أقامها عنده، فوجد بالكوفة محمد بن الحسن فاستعار منه كتاب أبي حنيفة فحفظه في ليلة واحدة، ثم توجه إلى بغداد أول ما ولي الرشيد الخلافة فعرض عليه القضاء فامتنع. فولاه صدقات نجران، وأنه لما خرج منها نزل حران فضيّفه شخص من أهلها ووهب له أربعين ألفاً، وأنه لما خرج منها شيعه الأوزاعي وابن عيينة وأحمد بن حنبل. وذكر أشياء من هذا الجنس يعرف كل من أهل الفن أنها أحاديث مختلقة. ورأيت في الجزء أنه قرىء بحضرة الشيخ أبي إسحاق الشيرازي على أبي الفتح نصر بن الحسن بن القاسم عن عبد الله بن عبد الله بن خيران عن يحيى المذكور. ورواها عن أبي الفتح المذكور شبيب بن الحسين. ولا أعرف شبيباً ولا شيخه» ا.هـ. وإذا رأينا النووي[2] وصاحبه العطار يلتفتان إلى مثل تلك الرحلة فلا يستغرب أن ينخدع بها العفيف اليافعي.

---

(١) ورواية إقامته عند مالك إلى وفاته مذكورة في رواية عند أبي نعيم إلا أن السند ليس بذاك، والمتن منكر جداً.

(٢) قيمة كتاب «المجموع» له فيما نقله عن غير أهل مذهبه كما اعترف بذلك في أوائل الكتاب حيث قال في صدد بيان مبلغ الحاجة إلى معرفة مذاهب السلف بأدلتها: «ولا أنقل من كتب أصحابنا من ذلك إلا القليل لأنه وقع في كثير من ذلك ما ينكرونه». وقيمة شرحه على مسلم بما نقله عن أمثال الخطابي. وكم من حديث ينفيه في الخلاصة ويثبته أهل الشأن. ومعرفته بالتاريخ شيء لا يذكر فإذا رأيت قوله في «التهذيب»: «إن أبا يوسف بعث إلى الشافعي حين خرج من عند هارون الرشيد. . .» وقوله في «المجموع»: «وفي رحلته مصنف مشهور مسموع». تعلم مقداره في التاريخ حتى إن علمه بالحديث يظهر من الخلاصة له، ومن قوله في أوائل المجموع «وفي الصحيحين عن رسول الله ﷺ الأئمة من قريش» وقد سبق أنه غير مخرج فيهما.

وقد وفيت الكلام حقه في الرحلتين في (بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني) فليراجعه من أراد معرفة ما هناك.

وأمثل ما ورد في محنة الشافعي رضي الله عنه من الأخبار هو ما أخرجه ابن أبي حاتم عن وراق الحميدي عنه عن الشافعي وفي آخره: «وكان محمد بن الحسن جيد المنزلة عند الخليفة فاختلفت إليه وقلت هو أولى من جهة الفقه فلزمته وكتبت عنه وعرفت أقاويلهم وكان إذا قام ناظرت أصحابه فقال لي بلغني أنك تناظر فناظرني في الشاهد واليمين فامتنعت فألح علي فتكلمت معه فرفع ذلك إلى الرشيد فأعجبه ووصلني». وهذا يدل على أن المناظرات المعزوة إلى الشافعي ومحمد بن الحسن إنما هي مناظرات للشافعي مع بعض أصحاب محمد بن الحسن جعلوها مناظرات للشافعي مع محمد مباشرة، متصرفين في المناظرات كما تهواه أنفسهم رفعاً لشأن إمامهم على شيخه ومفقهه كما شاؤوا غير مبالين بخلوها من الزمام والخطام، على أنها مكشوفة المآخذ لا تتناسب مع منزلتهما في العلم، ويدل أيضاً على مبلغ أدب الشافعي مع شيخه ومبلغ عطف شيخه عليه حيث كان يدرّبه على المناظرة ويرفع حديثه إلى الرشيد استجلاباً لعطفه عليه، وتمام الخبر في توالي التأنيس (ص٦٩) وبهذا تعلم مواضع التزيد في خبر ساقه أبو نعيم في الحلية (٩ ـ ٧٤) بسند فيه أبو الشيخ عبد الله بن محمد بن جعفر وهو مضعف وشيخه عبد الرحمٰن بن محمد وشيخ شيخه عبد الرحمٰن بن داود مجهولان وأبو سعيد الفرياني غير موثق وفي الخبر خروجه إلى اليمن قبل رحلته إلى مالك ثم مصيره إلى محمد بن الحسن ثم مناظرته الطويلة معه. وكل ذلك باطل مخالف لما شهر بين أهل العلم ولما أخرجه ابن أبي حاتم مع اتحاد السياقين، وبهذا أيضاً تعلم مواضع التغيير والتبديل والتزيد في رواية الكرابيسي عند أبي نعيم (٩ ـ ٧٠)، وفي سندها أبو الشيخ وشيخه وشيخ عبيد بن خلف مجهولان، والكرابيسي إنما لازم الشافعي شهرين فقط في قدمته الأخيرة إلى بغداد كما ذكره الرامهرمزي وله شذوذ غير مستساغ في أصول الفقه ونقد الرجال والمعتقد، تكلم فيه غير واحد، منهم أحمد وابن معين والأزدي. قال مسلمة بن القاسم القرطبي في صلة تاريخ البخاري: «كان غير ثقة في الرواية»، وفيها أن الشافعي قرأ على مالك الموطأ إلى كتاب السير فقط، وفيها أيضاً مناظرة طويلة له مع محمد بن الحسن، وقد اختصر ابن حجر خبر الكرابيسي (ص٦٩) من أوله وآخره وترك الكلام في رجاله حتى أصبح بحيث لا يظهر للناس مواضع التزيد فيه، وهذا ليس بجيد.

وعند أبي نعيم رواية أخرى (٩ ـ ٨٠) بطريق إسماعيل الحبال الحميري أنه رحل إلى مالك ولازمه إلى موته، ثم خرج إلى اليمن وحمل من هناك مع خارجي إلى العراق واستنسخ كتب محمد بن الحسن في ثلاثة أيام، ثم رحل إلى الشام وبها ألّف الرد على أبي حنيفة والرد على مالك ثم دخل مصر وحمل من هناك مكبلاً بالحديد إلى الرشيد وناظر محمد بن الحسن وبشر بن غياث، وأفحمهما فأمر الرشيد بسحب محمد برجله فشفع فيه الشافعي. ولعل ذلك كله وقع في رؤيا لهذا الأفاك فجعله في اليقظة لأنه لم يجتمع بشر بن غياث بالرشيد أصلاً منذ ذاعت بدعته بل كان مختفياً طول عهد الرشيد حيث كان الرشيد حلف بسفك دمه لبدعته المعروفة. ومن المتواتر أن الشافعي حمل من محمد بن الحسن حمل بختي من العلم ليس عليه إلا سماعه كما أخرجه ابن أبي العوام والصيمري وأبو نعيم والخطيب وابن عبد البر والذهبي وغيرهم بأسانيد صحيحة وكل ما سمعه من غيره لا يكون عشر معشار هذا، وذلك المقدار العظيم من الكتب لا يمكن استكتابه ومقابلته في ثلاثة أيام ولو أمكن هذا ما أمكن سماعه منه في تلك المدة الوجيزة ولا سيما أن طريق التفقه لا يجري فيه السرد المجرد الجاري في رواية الحديث، والشافعي إنما دخل مصر في أواخر سنة (١٩٩هـ) في عهد المأمون بعد وفاة الرشيد بست سنين لا في عهد الرشيد فيظهر من ذلك أن مختلق هذا الخبر لم يدبر كذبه فأغناك عن البحث في كتب الرجال عن مجاهيل الرواة في السند فكفى الله المؤمنين القتال.

وفي رواية عند ابن عبد البر في الانتفاء (ص٩٧): أنه حمل من مكة ومعه تسعة من العلويين إلا أن في سندها عبيد الله بن عمر البغدادي وهو غير مرضي عند أهل النقد وإن انخدع به بعض الأندلسيين، وفي رواية عنده أيضاً (ص٩٥) حمله من مكة ومعه ثلاثمائة رجل من قريش وفي سندها محمد بن إبراهيم الحراني وأبوه وهما مجهولان، وفي فهرست محمد بن إسحاق النديم (ص٢٩٤): أنه ظهر بالمغرب رجل من بني أبي لهب فحمل الشافعي معه إلى الرشيد. وزد على ذلك كله الرحلتين المصطنعتين وقد توسعنا في التدليل على اختلاقهما في هذا الكتاب وفي «بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني» ولفتنا الأنظار إلى أن الآبري وأبا نعيم والبيهقي فضحوا أنفسهم بإخراجهم الرحلة الكاذبة في كتبهم حتى أصبحوا بحيث لا يعول على روايتهم إلا بعد عرضها لمحك النقد الصحيح، وقد فضح الله تعالى الأفاكين باختلاقهم الفظيع وتزيدهم الشنيع في المحنة حتى إنهم اختلفوا في البلد الذي حمل منه هل هو اليمن أم مكة أم المغرب أم مصر؟ زيادة على اختلافهم فيما تم له

بعد ذلك فارتد كيدهم إلى نحورهم في تهوين أمر تفقه الشافعي على محمد بن الحسن فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون.

فيظهر من ذلك كله مبلغ جراءة الرواة في التزيد واستقباب الحبة ـ لحاجة في النفس ـ ومع كل هذا التنويع في الكذب، والتفنن في الاختلاف نرى ابن جرير لا يشير في تاريخه إلى محنة الشافعي أصلاً مع أنه توسع في بيان محنة أحمد، بل الخطيب نراه أيضاً يسكت في تاريخه عن المحنة وكذا الذهبي في تواريخه وتلك أمور تستوقف الأنظار، وعلم حقيقة ذلك عند الله سبحانه. وقد ذكر كثير من الأصحاب في ردودهم شواذ مسائل هؤلاء المتهورين.

من ذلك ما ذكره البدر العيني في (عقد الجمان) حيث قال: «ونحن نذكر من مسائلهم التي فيها بشاعة وقبح أكثر مما ذكروا مكافأة لهم، وقال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠]. فمنها أنهم يتوضأون من حوض صغير فيبزقون فيه ويتمخطون ويبقى الماء الذي فيه مستعملاً بينهم، ثم يصلُّون بذلك الوضوء، فإن عورضوا يقولون هذا قلتان أو أكثر وقد قال عليه السلام: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً». وهذا الحديث ضعفه ابن معين وغيره كما عرف في موضعه، ومع هذا قال الشافعي: حدثني مسلم عن ابن جريج بإسناد لا يحضرني[1]: أن الماء إذا بلغ قلتين لا يحمل نجساً، وكان يجب أن يحفظ إسناد هذا لأنه دليله الخاص على قوله الذي انفرد به. فإذا كان حاله هكذا عند إمامهم فكيف يحتجون به؟.

ومنها: أن رجلاً إذا صلّى خلف إمام ثم ظهر أنه جنب أو محدث يقولون صلاة المقتدي جائزة. وأي شنعة أقبح من هذا؟ حيث يجوّزون الصلاة خلف الجنب أو المحدث وأشد قبحاً من هذا أنه لو ظهر كافراً جازت صلاة المقتدي أيضاً في قول عنهم. وهل يوجد قول أقبح من هذا؟ حيث جوّز صلاة المسلم خلف الكافر.

---

(١) ومسلم في تلك الرواية هو ابن خالد الزنجي متكلم فيه. وله حديث آخر يقول فيه: أنبأ الثقة عن الوليد بن كثير عن محمد بن عباد بن جعفر عن عبد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً أو خبثاً» ا.هـ كما في مسنده. لكن مفعول أنبأ متروك، والثقة مجهول، والوليد أباضي، وابن عباد في سماعه من عبد الله خلاف، والترديد شك، وبين النجس والخبث فرق وزيادة على الجهل بالمراد من القلتين ومن الخبث والحمل.

ومنها: أن النصراني إذا تهوّد يجبرونه على أن يعود إلى دينه الأول الذي كان عليه فإن عاد وإلا قتل. وأي شنعة أقبح وأفضح من هذا؟ حيث يجبرون من يقول أن الله واحد لا شريك له على العود إلى دين يقال فيه أن الله ثالث ثلاثة.

ومنها: أن البكر إذا زنت يجلدونها مائة جلدة ثم ينفونها عن البلدة سنة بغير محرم. وفي هذا شنعة كبيرة. لأنها إذا خرجت من بين عشيرتها وظهراني قومها ارتكبت ما شاءت من الفواحش، وقد صحّ عن علي كرّم الله وجهه أنه قال: «كفى بالنفي فتنة».

ومنها: أن الرجل إذا زنى بامرأة فحبلت منه ووضعت بنتاً يجوزون للرجل أن يتزوج تلك الابنة وأي قول أشنع من هذا؟ سلمنا أن الشرع نفى النسب عنه ولكنها بنته حقيقة.

ومنها: أن شاهدين إن شهدا على رجل بأنه طلّق امرأته ثلاثاً وفرق القاضي بينهما والزوج يعلم أنهما شهدا بالزور يقولون بأن الفرقة وقعت بينهما في الظاهر ولم تقع في الباطن فيجوزون للزوج أن يطأها فيما بينه وبين الله، ثم يجوزون لها أن تتزوج بزوج آخر بحكم الظاهر! وأي قول أقبح وأشنع من هذا يكون لامرأة زوجان في حالة واحدة أحدهما يجامعها في السر والآخر في العلانية.

ومنها: أنهم لا يجوزون بيع التعاطي فيلزم من هذا أن من اشترى طعاماً بالتعاطي لا يحل له أن يأكله ولو أكله كان حراماً، وكذا لو اشترى جارية بالتعاطي يكون وطؤها حراماً، فيكون أكثر الناس أكلة الحرام وتكون الأولاد الذين ولدوا من الجواري التي بيعت بالتعاطي أولاد زنى ولا عيب فوق هذه المقالة.

ومنها: أنهم لا يجوزون إسلام الصبي الذي يعقل الإسلام، ولا يصلُّون عليه إذا مات ولا يورثون منه أخذاً ولا يأكلون ذبيحته إذا كان أبواه مجوسيين! وأي شنعة أعظم من هذا؟ شخص عاقل يأتي بجميع شرائط الإسلام يقال فيه أنه كافر. ومسائل هذا الباب أكثر من أن تحصى ففيما ذكرناه كفاية. انتهى كلام البدر العيني. وأراني في غنية عن استقصاء المسائل من هذا القبيل بعد أن حصحص الحق وبطل ما كانوا يعملون.

* * *

خاتمة

وأرى أن أختم الكتاب بما ختم به السراج الهندي كتابه «العزة المنيفة» حيث قال:

«إن القضاة والعدول والأحياء والأموات مفتقرون إلى اتباع الإمام الأعظم والمجتهد المقدم أبي حنيفة رضي الله عنه في عامة أحوالهم.

أما القاضي فإنه ينعزل عند الشافعي رحمه الله بمجرد الفسق فيلزم على مذهبه عصمة القاضي من المعاصي ما دام قاضياً. وإلا ينعزل ولا يوجد قط على هذا الشرط قاض باقياً على القضاء في مذهبه، فإذا انعزل لا تنفذ أحكامه وتصرفاته فيجب عليه إظهار فسقه وتجديد توليته ـ وإلا يلزم من المفسدة ما لا يخفى ـ أو اتباع الإمام أبي حنيفة فإنه لا ينعزل عنده بالفسق، وإن استحق العزل.

وأما العدول فلأن أبا حنيفة رضي الله عنه يثبت العدالة بظاهر الإسلام. وأما الشافعي رحمه الله فاشترط في العدول اجتناب الكبائر ظاهراً وباطناً. والتزكية كذلك، وأي عدل أو قاض لم يلم بمعية؟ ولأن الشركة التي يتعاطاها العدول فاسدة على غير مذهب أبي حنيفة، فالتناول منها قادح في العدالة فكيف تنعقد عقود المسلمين بشهادتهم عندهم؟ والعدالة شرط في انعقاد النكاح عندهم فيحتاجون إلى اتباع أبي حنيفة في العقود والشهادات والأنكحة.

وأما بيان احتياج الأموات فإنهم يحتاجون إلى مدد الأحياء بإهداء ثواب القراءة إليهم وذلك لا يصل إليهم عند غير أبي حنيفة. فلا يحصل لهم الخلاص من العقوبات والوصول إلى الدرجات إلا على مذهبه.

وأما بيان احتياج كافة الناس إلى اتباعه فمن وجوه:

الأول: أن تارك صلاة واحدة يقتل عندهم إما حداً وإما كفراً، فيجب حينئذ قتل أكثر العالم إذ المواظبون على الصلوات أقل من التاركين في كل وقت خصوصاً النساء فإن أكثرهن لا يصلين إلا نادراً، فسكوت القضاة عن العامة، والأزواج عن نسائهم فيه ما فيه، وفي القول الذي يكفر به تارك الصلاة يشكل بقاء الأنكحة مع ترك الصلاة فإقامتهم معهن وإقامتهن معهم فيه من العسر ما لا يقاس عليه.

الثاني: أن البياعات والمعاملات التي يباشرها العبيد والصغار من الغلمان في عامة الأحوال مشكلة عندهم، فيجب عليهم أن لا يرسلوا في حوائجهم إلا العقلاء البالغين. وأيضاً لم يتعارف الناس البيع بالإيجاب والقبول، بل يباشرون البياعات بالتعاطي وذلك غير جائز عندهم.

الثالث: أن مذهبهم أن من ترك تشديدة من الفاتحة لا تجوز صلاته وذلك يعسر على أكثر العوام خصوصاً الأعراب والأعاجم فلا يجوز صلاة القراء خلفهم، فلا يجوز للعامة إلا تقليد أبي حنيفة رضي الله عنه في جواز الصلاة بما تيسر من القرآن.

الرابع: أنه يشترط عندهم قران النية باللسان والقلب ولا يمكن ذلك إلا لمثل الجنيد وأبي يزيد في العمر إلا نادراً.

الخامس: أن شرط الخروج عن عهدة الزكاة أن تفرق إلى ثلاثة من كل صنف من الأصناف الثمانية المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ...﴾ [التوبة: ٦٠] الآية وقلما يتفق ذلك لأحد.

السادس: أن النفقة على الموسر مدان، وعلى المعسر مد عندهم، وقلما يتفق ذلك لأحد منهم.

السابع: أن الحمامات التي تسخن بالنجاسات، والأقراص التي تُخبز وتُطبخ بالزبل، والفخارات التي تُعجن بالأروان كلها مشكلة على مذهبهم.

الثامن: أن بيع الروث والجلة لا يجوز عندهم مع أنهم يباشرونه.

التاسع: أن الملبوسات التي يتناولها الجمهور من السنجاب والسمور والقاقم وسائر أصنافها غير طاهرة عندهم لأن شعر الميتة نجس عندهم.

العاشر: أن بيع الباقلاء والفول الأخضر والجوز واللوز في قشوره مشكل عندهم لاشتراطهم علم ما في داخل القشور مع أنهم لا يحترزون من أمثالها.

وهذه قطرة من بحار المسائل التي يحتاج الناس فيها إلى اتباع أبي حنيفة تركنا استقصاءها مخافة التطويل فالناس كلهم كما قال الشافعي رحمه الله عيال على أبي حنيفة في الفقه فيتعين لهم اتباعه والله أعلم. انتهى ما ذكره السراج الهندي ببعض تصرف.

وقد انتهى بتوفيق الله سبحانه بيد الفقير محمد زاهر الكوثري في ٦ جمادى الأولى من سنة (١٣٦٠هـ). والحمد لله أولاً وآخراً.

* * *

أَقْوَمُ المَسَالِكِ

فِي بَحْثِ رِوَايَةِ مَالِكٍ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَرِوَايَةِ أَبِي حَنِيفَةَ عَنْ مَالِكٍ

تأليف

الإمام العلامة الشيخ محمد زاهد بن حسن بن علي الكوثري

المتوفى ١٣٧١هـ



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى.
وبعد، فهذا «أقوم المسالك في بحث رواية مالك عن أبي حنيفة ورواية أبي حنيفة عن مالك» وفيه ما يشفي ويكفي إن شاء الله تعالى في تحقيق هذا الموضوع.

أخذ مالك عن أبي حنيفة
رضي الله عنهما

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه في كتاب الأم (٧ ـ ٢٤٨): «وقد سألت الدراوردي هل قال أحد بالمدينة لا يكون الصداق أقل من ربع دينار فقال: لا والله ما علمت أحداً قاله قبل مالك، وقال الدراوردي: أراه أخذه عن أبي حنيفة».

وقال مسعود بن شيبة في مقدمة كتاب التعليم: «ذكر الطحاوي في كتابه الذي جمع فيه أخبار أصحابنا عن الدراوردي سمعت مالكاً يقول: عندي من فقه أبي حنيفة ستون ألف مسألة». وساق الموفق الخوارزمي في المناقب (١ ـ ٩٦) بسنده إلى مالك أنه قال: «مسائل أبي حنيفة ستون ألف مسألة». وهي التي كانت عنده.

وقال القاضي عياض في أوائل المدارك: «قال الليث بن سعد لقيت مالكاً في المدينة فقلت له إني أراك تمسح العرق عن جبينك قال: عرقت مع أبي حنيفة إنه لفقيه يا مصري. ثم لقيت أبا حنيفة وقلت له ما أحسن قبول هذا الرجل منك. فقال أبو حنيفة: ما رأيت أسرع منه بجواب صادق ونقد تام».

وقال أبو عبد الله الحسين بن علي الصيمري في «أخبار أبي حنيفة وأصحابه»: أخبرنا عبد الله بن محمد الحلواني قال: حدثنا مكرم بن أحمد قال: أخبرنا أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي ـ فيما كتب به إلي ـ قال: حدثنا جبرون بن عيسى بن يزيد، قال: حدثنا أيوب العراقي أبو هاشم، قال: حدثنا محمد بن رشيد صاحب عبد الرحمٰن ابن القاسم عن يوسف بن عمرو عن ابن الدراوردي قال: رأيت مالكاً وأبا حنيفة في مسجد رسول الله ﷺ بعد العشاء الآخرة وهما يتذاكران ويتدارسان حتى إذا وقف أحدهما على القول الذي قال به صاحبه وعمل عليه أمسك عن صاحبه من غير تعسف ولا تخطئة لواحد منهما حتى يصليا الغداة في مجلسهما ذلك.

وقال الموفق في المناقب (٢ ـ ٣٤) بالسند إلى محمد بن إسماعيل بن أبي فديك قال: رأيت مالك بن أنس قابضاً يد أبي حنيفة يمشيان فلما بلغا المسجد قدم أبا حنيفة فسمعت أبا حنيفة لما دخل مسجد الرسول ﷺ قال: بسم الله هذا موضع الأمان فآمنني اللهم من عذابك ونجّني من النار. وفي (٢ ـ ٣٣) بالسند إلى إسماعيل ابن إسحاق بن محمد قال: كان مالك ربما اعتبر بقول أبي حنيفة في المسائل. وفي (٢ ـ ٣٣) أيضاً بالسند إلى محمد بن عمر الواقدي كان مالك بن أنس كثيراً ما كان يقول بقول أبي حنيفة.

وقال الصيمري: أخبرنا عمر بن إبراهيم المقرىء، قال: حدثنا مكرم، قال: حدثنا جعفر بن سهل بن فروخ، قال: حدثنا أحمد بن محمد، قال: حدثنا سليمان بن

الربيع، قال: حدثنا كادح بن رحمة، قال: سأل رجل مالك بن أنس عن رجل له ثوبان، أحدهما نجس والآخر طاهر، وحضرت الصلاة. فقال: يتحرى، قال كادح: فأخبرت مالكاً بقول أبي حنيفة أنه يصلي في كل واحد منهما مرة فأمر برد الرجل وأفتاه بقول أبي حنيفة. وسليمان وكادح متكلم فيهما. وقد ذكر السيوطي كادحاً في عداد الرواة عن مالك.

وقال أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي العوام فيما زاد على كتاب جده في أخبار أبي حنيفة المحفوظ بظاهرية دمشق (مجموعة ٦٣): حدثني يوسف بن أحمد المكي - وهو ابن الدخيل الصيدلاني راوية العقيلي - حدثنا محمد بن حازم الفقيه، حدثنا محمد ابن علي الصائغ بمكة، حدثنا إبراهيم بن محمد عن الشافعي عن عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال: «كان مالك بن أنس ينظر في كتب أبي حنيفة وينتفع بها» وفي هذا القدر كفاية.

أخذ أبي حنيفة عن مالك
رضي الله عنهما

قال ابن حجر: «لم تثبت رواية أبي حنيفة عن مالك وإنما أورد الدارقطني ثم الخطيب روايتين وقعت لهما بإسنادين فيهما مقال» يريد ما أخرجه الدارقطني في «غرائب مالك»[(١)] - ومثله عند ابن شاهين - عن محمد بن مخزوم عن جده محمد بن ضحاك حدثنا عمران بن عبد الرحيم الأصفهاني، حدثنا بكار بن الحسن، حدثنا إسماعيل بن حماد عن أبي حنيفة عن مالك بن أنس عن عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابن عباس عن النبي ﷺ: «الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر وصمتها إقرارها».

وما أخرجه الخطيب البغدادي في «رواة مالك» عن محمد بن علي بن أحمد الصلحي - وهو أبو العلاء الواسطي - حدثنا أبو زرعة أحمد ابن الحسين الرازي، حدثنا علي بن محمد بن مهرويه، حدثنا المجبر بن الصلت، حدثنا القاسم بن الحكم العرني، حدثنا أبو حنيفة عن مالك عن نافع عن ابن عمر قال: أتى كعب بن مالك النبي ﷺ فسأله عن راعية له كانت ترعى في غنمه فتخوفت على شاة الموت فذبحتها بحجر فأمر النبي ﷺ بأكلها اهـ.

---

(١) وما قاله البدر الزركشي في نكته على ابن الصلاح من أن للدارقطني جزءاً من مرويات أبي حنيفة عن مالك سهو عن كتاب «غرائب مالك» هذا وليس للدارقطني جزء من هذا القبيل وإنما عنده أحد الحديثين وحاله كما شرحناه.

ولم يجد أصحاب الاستقراء التام في هذا الصدد غير هذين الحديثين من رواية أبي حنيفة عن مالك وكلاهما غير ثابت بطريق أبي حنيفة عن مالك كما قال ابن حجر وإن عوّل عليهما السيوطي في «القانيد في حلاوة الأسانيد» غير متذكر لما قاله هو في «تنوير الحوالك» (٢ ـ ٦٢) في الحديث الأول: «وقيل إنه رواه عنه أبو حنيفة ولا يصح» ولا منتبه إلى أن الخبر الأول رواية حماد عن مالك مباشرة بدون توسط أبيه في رواية الحافظ بن مخلد، ولا إلى أن عمران في سنده، اتهمه غير واحد بوضع هذا السند، ولا ملتفت إلى أن الخبر الثاني خلاف ما صحّ عن القاسم العرني وثقات أصحاب أبي حنيفة. ولا ناظر إلى أن الصلحي متهم بالكشط والتزوير، وأبا زرعة وابن مهرويه متكلم فيهما، والمجبر غير موثق.

ثم استدرك السيوطي عليهما ثالثاً في «تزيين الممالك ٥٩» نقلاً عن مختصر مسانيد أبي حنيفة[1] لابن الضياء المكي ـ أبي البقاء محمد بن أحمد العمري المتوفى سنة (٨٥٤هـ) من شيوخ السخاوي وزكريا الأنصاري ـ لكن ذلك سبق قلم من أبي المؤيد الخوارزمي مؤلف «جامع المسانيد» حتماً، ومتابعة للغلط من ابن الضياء، ومن السيوطي وأزيد عليهما رابعاً من «جامع المسانيد» إلا أنه لا شأن لأبي حنيفة فيه أيضاً، وسنشرح ذلك له بمشيئة الله سبحانه.

أما الخبر الأول: فعن حماد بن أبي حنيفة عن مالك مباشرة بدون توسط أبي حنيفة بينهما كما رواه الحافظ محمد بن مخلد العطار المتوفى سنة (٣٣١هـ) في جزئه في «ما رواه الأكابر عن مالك» المحفوظ بظاهرية دمشق في قسم المجاميع (رقم ٩٨) وعليه طباق وسماعات لمشاهير أهل الرواية وخطوطهم وفيه رواية الزهري ـ وينفيها ابن عبد البر في الانتقاء ـ ويحيى بن سعيد الأنصاري وابن جريج والثوري وشعبة ويتيم عروة والأوزاعي وحماد بن أبي حنيفة وحماد بن زيد وإبراهيم بن طهمان وورقاء وغيرهم عن مالك وليس فيه ذكر أبي حنيفة في عداد هؤلاء.

وسند ابن مخلد في رواية هذا الحديث فيه «حدثني أبو محمد القاسم بن هارون بن جمهور بن منصور الأصفهاني ـ وكتبه لم بخطه ـ حدثنا عمران بن عبد الرحيم الباهلي الأصفهاني، حدثنا بكار بن الحسن الأصفهاني، حدثنا حماد بن أبي حنيفة عن مالك بن أنس الحديث» وقد قدم أبو عبد الله بن خسرو البلخي هذه الرواية في مسنده تنبيهاً على أن رواية «حدثنا إسماعيل بن حماد عن أبي حنيفة عن مالك» مبنية على تغيير لفظ (بن) إلى

---

(١) وهو مختصر جامع المسانيد لأبي المؤيد الحاوي لتلخيص المسانيد الخمسة عشر لأبي حنيفة لا اختصار مسانيد أبي حنيفة مباشرة فيكون هو وهم تبعاً للوهم وأما وهم السيوطي فمضاعف.

(عن) سهواً كما هو كثير الوقوع في الأسانيد فأصبح «حدثنا حماد بن أبي حنيفة» بهذا التغيير «حدثنا إسماعيل بن حماد عن أبي حنيفة» فيكون الغلط في موضعين وإصلاحه بإقامة (عن) مقام (بن) و(بن) مقام (عن)، وسقط عمران من سند ابن مخلد في النسخة المطبوعة من «جامع المسانيد» ولو كان لأبي حنيفة رواية عن مالك لذكرها ابن مخلد في جزئه بدون أن يقتصر على ذكر حماد وهذا ظاهر. وعد حماد من الأكابر بالنظر إلى أنه توفي قبل مالك بثلاث سنوات وربما يكون ميلاده أقدم من ميلاد مالك أيضاً كما شرحنا ذلك في «تأنيب الخطيب» فما يرويه الذهبي في ترجمة مالك في طبقات الحفاظ عن أشهب لا يصح إلا إذا كان في حق حماد بن أبي حنيفة دون أبيه لأن ميلاد أشهب (١٤٥هـ) كما يقول ابن يونس إن لم يكن لده الشافعي ومثله لا يمكن أن يرحل من مصر إلى المدينة المنورة ويرى أبا حنيفة عند مالك أصلاً. والظاهر أنه سقط من أصل ابن مخلد الذي كتبه له القاسم (إسماعيل بن حماد) لأن بكار بن الحسن المتوفى سنة (٣٣٨هـ) أدرك إسماعيل دون أبيه وبكار أصفهاني المحتد رازي المولد تأخرت رحلته إلى العراق وإسماعيل مات كهلاً ولم يدرك جده إنما روى عن أبيه فقول الراوي «إسماعيل بن حماد عن أبي حنيفة» خطأ محض بل الصواب «إسماعيل عن حماد بن أبي حنيفة» وقد وقع في «جامع المسانيد» المطبوع «عمران بن عبد الرحمٰن» بدل «عمران بن عبد الرحيم» وهو تحريف ظاهر. وآفة الكتب المطبوعة عدم العناية بمقابلتها بأصول صحيحة. و«جامع المسانيد» من الكتب المروية سماعاً إلى ما بعد عهد السخاوي وله نسخ صحيحة في الخزانات. وعمران بن عبد الرحيم هو واضع السند كما في الميزان واللسان.

وأما الخبر الثاني: فقد رواه أبو حنيفة عن نافع مباشرة وعن عبد الملك عنه بدون دخل لمالك في روايته أصلاً فحمزة الزيات وياسين بن معاذ وأبو يوسف ومحمد بن الحسن وأسد بن عمرو وأبو عبد الرحمٰن المقرىء وعمرو بن أبي عمرو ومحمد بن خالد الوهبي وغيرهم من ثقات أصحاب أبي حنيفة يروونه عن أبي حنيفة عن نافع مباشرة، ومنهم من يزيد بينهما عبد الملك على اختلاف في أنه ابن عمير أو ابن جريج وكلاهما من شيوخه كما أن نافعاً من شيوخه فلعله سمعه منهما ثم سمع منه مباشرة - راجع جامع المسانيد (٢ - ٢٢٥) - وفي رواية محمد بن شوكر - وهو ثقة - «عن القاسم بن الحكم العرني عن أبي حنيفة عن نافع» كرواية الجمهور فلا يلتفت إلى رواية المجبر ابن الصلت عن القاسم بن الحكم عن أبي حنيفة ما يخالف هؤلاء الثقات الأثبات إذ لا يكون شذوذه هذا غير محض الغلط ولعل وجه غلطه أن لفظ (عبد) سهل التحويل إلى (عن) وانطماس اللام من (الملك) في نسخته يحمله قراءته بلفظ (مالك) لكثرة حذف الألف المتوسطة في الأعلام. فظهر بذلك أن رواية هذا الحديث بطريق أبي حنيفة عن مالك غير ثابت أصلاً كما قال ابن حجر.

وأما الحديث الذي استدركه السيوطي في تزيين الممالك فهو حديث «إذا صليت الفجر والمغرب. . .» لكن هذا من رواية محمد بن الحسن عن مالك مباشرة في نسخ الموطأ والآثار كلها فما في جامع المسانيد (١ ـ ٤٤٠) ومختصره لابن الضياء المكي ما هو إلا سبق قلم من الخوارزمي ومتابعة له من ابن الضياء غلطاً. كيف والخوارزمي لم ينقل في جامع المسانيد إخراج الخبر إلا من كتاب الآثار للإمام محمد بن الحسن. ونسخه في غاية الكثرة ما بين مطبوعة ومخطوطة ومسموعة ومقابلة وليس في نسخة منها فيما نعلم رواية محمد الحديث عن أبي حنيفة عن مالك بل النسخ كلها متوافقة على رواية محمد الحديث مباشرة عن مالك ـ وفي دار الكتب المصرية وخزانة رواق الأتراك بالأزهر الشريف عدة نسخ من الموطأ والآثار سوى ما في خزانات إصطنبول من نسخ الموطأ والآثار ففي إمكان من يشك في ذلك أن يراجعها ـ.

وأما الحديث الرابع: الذي زدته عليها هو ما في جامع المسانيد (٢ ـ ٣٠٥) من أن أبا حنيفة استقبل بهلول بن عمرو وهو يأكل في السوق فقال له أبو حنيفة: تجالس مثل جعفر بن محمد الصادق وتأكل وأنت تمشي؟ فقال بهلول: حدثنا مالك بن أنس، عن نافع عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «مطل الغني ظلم» ولقيني الجوع وغذائي في كمي فلم يمكني أن أمطله. وهذه القصة يرويها مكي بن إبراهيم باعتبار أنه شهد القصة لا أنه روى عن أبي حنيفة عن بهلول وإن غلط راويان عن محمد بن غالب بن حرب حيث ذكرا أنه قال: حدثنا أبو حنيفة لأن محمد بن غالب هذا هو تمتام وهو لم يدرك أبا حنيفة كما قال ابن حجر في تعجيل المنفعة (ص٥٦)، وكذلك لم يدركه أبو حذيفة النهدي. وإنما كانت روايتهما عن مكي.

وأما ما ذكره ابن أبي حاتم في «تقدمة الجرح والتعديل» من أن أبا حنيفة كان يطلع على كتب مالك بن أنس. فيخدش فيه أن مالكاً لم يؤلف شيئاً قبل الموطأ وكان تأليفه للموطأ في أواخر عهد المنصور العباسي بعد وفاة أبي حنيفة، وإنما كان ارتفاع شأن مالك بعد محنته سنة (١٤٦هـ) ولا يعلم لأبي حنيفة اجتماع به بعد هذا التاريخ. وبين وفاتي أبي حنيفة ومالك تسع وعشرون سنة اتفاقاً كما بين ميلاديهما على أقدم الروايات فيهما. وأما على أحدث الروايات فبين ميلاديهما سبع عشرة سنة لأن الخلاف في ميلاد أبي حنيفة يدور بين (٦١ و٨٠) وفي ميلاد مالك بين (٩٠ و٩٧هـ). ولعل فيما سقناه كفاية.

كتبه الفقير إليه سبحانه محمد زاهد بن الحسن الكوثري يوم الخميس ٦ رجب الفرد من سنة (١٣٦٠هـ). وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * *



الإشفاق على أحكام الطلاق

تأليف

الإمام العلامة الشيخ محمد زاهد بن حسن بن علي الكوثري

المتوفى ١٣٧١هـ

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والصلاة والسلام على سيد الخلق محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد فلا يخفى أن مذاهب الأئمة المتبوعين يستمد بعضها من بعض في مسائل قضائية خاصة في أحوال خاصة، وقد ذكر فقهاء المذاهب وجه الأخذ بمثل تلك المسائل عند قيام ضرورة تحمل على ذلك. وليس معنى هذا التمشي مع الهوى والخروج على مذهب أو على المذاهب كلها، بإقامة أنظمة وضعية مقام أحكام شرعية. كما جرى سير أهل الشأن عليه في كثير من بلاد المسلمين استحساناً منهم لكل جديد، واستسخافاً لكل قديم، مع أن كل أمة لا تتفانى في المحافظة على مفاخرها المتوارثة بينها فضلاً عن أن تسعى جهدها لتندمج في غيرها من الأمم تكون قد أقرّت بأنها ليست بأمة مجيدة ذات مفاخر متوارثة.

والفقه صلح لكل زمان ومكان في أيام مجد الإسلام فلا يعقل ألا يصلح لهذا الزمان الذي ظهر فيه للعيان مبلغ الخلل في أنظمة الغرب حتى أصبحت المجتمعات عرضة للانحلال من فساد تلك الأنظمة.

ومن المعلوم أن العامة إذا تركوا وشأنهم يبتكرون من الحيل ما يعرقل سير العدل في أحكام القضاة لكن لا يعجز القضاة النبهاء عن إقامة سياج يكفل حراسة العدل من أن تمسه يد محتال في كل زمان وفي كل مكان. ولهذا المعنى يقول إياس بن معاوية: قيسوا القضاء ما صلح الناس فإذا فسدوا فاستحسنوا. وقال عمر بن عبد العزيز تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور.

فإذا حدث مرض اجتماعي كالعبث بالطلاق مثلاً يحلف هذا بالطلاق بدون سبب. ويطلق ذاك ثلاثاً مجموعة بلا باعث على الاستعجال، فليس دواء ذلك مسايرة المرضى بتعبيد طرق لهم في العبث بالطلاق. وإيقاع أنكحتهم في ريبة، بأن يقال لهم إن الحلف ليس بشيء. وإن الطلاق الثلاث واحدة أو ليست بشيء لقول فلان ولرأي

فلان بدون حجة ولا برهان، بل هذه المسايرة تزيد في فتك المرض بهم، وتوجب اتساع الخرق على الراقع، وتزيل حكمة استباحة الأبضاع بكلمة الله سبحانه من حصول البركة في الحرث والنسل بإقامة كلمة بعض المتفيهقين «المتمجهدين» الذين ليس لأهوائهم قرار، مقام كلمة الله جلّ جلاله في ذلك، وليس بالأمر الهين الخروج عما يفقهه الأئمة المتبوعون إلى أقوال شذاذ، ما صدرت تلك الأقوال منهم إلا غلطاً، أو إلى آراء رجال متهمين أظناء يسعون في الأرض فساداً إذ زين الشيطان لهم سوء عملهم.

وهذه المسايرة هي التي أدت إلى تخلي الفقه عن كثير من أبوابه في المحاكم بأيدي أبنائه الذين عقوه، وليس ذلك ناشئاً من عدم صلاحية الفقه لكل زمان ومكان بدون تقويض دعائمه، أو قص خوافيه مع قوادمه.

ونرى اليوم بعض هؤلاء الأبناء لا يهدأ لهم بال قبل أن يقضوا على البقية الباقية في المحاكم من الشرع، باسم الشرع عن مخاتلة، مسايرة منهم للمرضى، ومتابعة لأهواء المستغربين من أبناء الشرق في حين أننا كنا نؤمل جداً من حلول عهد استعادة الحقوق كاملة غير منقوصة أن يعاد النظر في الأنظمة كلها، وأن يصلح ما يحتاج منها إلى الإصلاح بمدد الفقه الإسلامي كما هو الجدير بحكومة بيدها زعامة العالم الإسلامي، ولم يزل ذلك أملنا.

وأما تحميل الأدلة من الكتاب والسنة ما لا تحتمله من المعاني، والتظاهر بمظهر الاستدلال بهما على أنظمة ما أنزل الله بها من سلطان، فلا يفيدان سوى تلبيس مكشوف، ومخادعة يشف ستارها الرقيق عما تحته. والمنتدبون لتشكيك المسلمين في دينهم بالمرصاد، لا تفوتهم أية فرصة من غير أن ينتهزوها في وصم الفقه بأعمال هؤلاء المتفيهقين، والفقه براء منهم ومن أعمالهم. وها هو ذا قد ألقى بعض أساتذة الجامعة المصرية من المستشرقين ثلاث محاضرات عن تاريخ الفقه الإسلامي منذ سنة وأكثر، وهو يقول في آخرها:

«وعلاقة أخرى بين الشريعة الإسلامية والتشريع المدني تخالف كل ما تقدم مخالفة تامة، توجد في الدور الأخير من تاريخ الشرع، وهو دور تطوره المعاصر وحسبنا أن نذكركم بالتعديلات التي أدخلت منذ سنة ألف وتسعمائة وعشرين على الأحوال الشخصية في مصر» اهـ.

وفي ذلك عبرة بالغة لمن لا يغفل مغزى هذا الكلام، يريد أن يقول ها أنتم أولاء رأيتم إقحام أحكام في الشرع وإن حاكوا حولها أقوالاً عن أناس لتغطية مصدر الأحكام الجديدة الغريبة عن الشرع، والحاضر دليل الغابر.

وكم عندنا من ذكريات أليمة في هذا الصدد لا يفيد ذكرها هنا غير تجديد الألم وقد بلغني منذ مدة أن بعض القضاة أذاع رسالة يقترح فيها ما هو قاض على البقية الباقية في محاكم القطر من الفقه المتوارث بين طوائف الفقهاء المستمدين من الكتاب والسنة، فأكبرت ذلك ممن يعدُّ نفسه من قضاة الشرع، ثم فكرت في الرسالات القائمة في البلد على غير طراز رسالة رسل الله، وقلت في نفسي: لعل تلك الرسالة مبعثها على قلمه ولسانه وفكره وجنانه ليس من مجمع فقهي، بل من محفل غربي مستشرق، أصله غرس يد الأسباط، وفرعه بوادي النيل يعيش بمدد الأقباط.

وبينما أنا ناظر إلى هذا الحدث هذا النظر، وأعتبر بما ينطوي عليه من العبر، إذ بعث القدر بتلك الرسالة إلى مرأى مني ومنظر، فقلبت أوراقها، وتصفحت صفحاتها فإذا الخُبر يصدق الخبر.

وأول ما وقع عليه نظري اسم الرسالة على ظهرها المرسوم بخط أعجمي ينبىء عن عجمة ما حوته، وقد ركبت على الاسم المذكور آية إلّهية تقذف به إلى الهاوية، يجذبه عمله الطالح إلى حيث تكون الكلمات السافلة من الدرك الأسفل، يخيل إلى الناظر من هذا المظهر وذاك المخبر، أن بومة غريبة حلقت على سماء المسلمين ترفع صياحاً منكراً وهي تقول: وها هو نظام وضعي يسد مسد الأحكام الشرعية في الطلاق، وقد انتهى زمن الحكم بها في محاكمكم.

ومن المعلوم أن النظام والقانون من الكلمات المصطلحة في الدساتير الوضعية التي لا تستمد من الأحكام الشرعية، وأنهما لم تردا في الكتاب ولا في السنة ولا تداولهما الفقهاء فكأن المؤلف اعتبر الأنظمة الوضعية والأحكام الشرعية من واد واحد، وعد ما نعتقده نحن مستمداً من الكتاب والسنة فقط ونسميه شرعياً، من طراز النظام الوضعي يتغير ويتبدل بين حين وآخر.

والحق أن حكم الطلاق الثلاث بلفظ واحد مثلاً بعد أن اعتبره المسلمون على اختلاف طوائفهم بينونة مغلظة، استناداً على الكتاب والسنة من صدر الإسلام إلى القرن الحاضر. إذا شاهد متهوس تغييره بجرة قلم من البينونة المغلظة إلى الواحدة الرجعية، فلا عجب في أن يجترىء ذلك المتهوس على اقتراح إلغاء الحكم بالمرة في

التي استفادها من كتب العجم، التي درسها هو دون ابن القيم، وفاته أن الحقيقة الشرعية هي المتعينة في الكتاب والسنة باتفاق بين أهل العلم، فلا مجال لمنع إرادتها، بعد الاعتراف بثبوتها، ثم أوغل في التخريف، والتحريف حيث أنكر في نيل الأوطار، أن يكون للمراجعة معنى شرعي، مكابرة وظناً منه أن إغفال الأحاديث التي هي نصوص في المعنى الشرعي فيما نقله عن فتح ابن حجر يكفي في إضلال ضعفة أهل العلم، ولا يوجد من يكشف الستار عن وجوه خيانته في النقل، فسله لماذا لم ينقل قول ابن حجر فيه: وعند الدارقطني في رواية شعبة عن أنس بن سيرين عن ابن عمر في القصة: فقال عمر: يا رسول الله أفتحتسب بتلك التطليقة؟ قال: «نعم» ورجاله إلى شعبة ثقات، وعنده من طريق سعيد بن عبد الرحمٰن الجمحي (وثقه ابن معين وغيره) عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن رجلاً قال: إني طلقت امرأتي البتة وهي حائض. فقال: عصيت ربك وفارقت امرأتك. قال: فإن رسول الله ﷺ أمر ابن عمر أن يراجع امرأته. قال: إنه أمر ابن عمر أن يراجعها بطلاق بقي له، وأنت لم تبق ما ترتجع به امرأتك. وفي هذا السياق رد على من حمل الرجعة في قصة ابن عمر على المعنى اللغوي. انتهى ما قاله ابن حجر، هذا على تقدير تسليم أن هناك معنى لغوياً تصح إرادته في أحاديث ابن عمر لكن من راجع معاجم اللغة تبين له أن المعنى اللغوي للفظ المراجعة يتحقق فيما إذا حادثها في أمر، وهذا المعنى الأعم لا تصح إرادته أصلاً في تلك الأحاديث إلا إذا أحدث الشوكاني لتلك الكلمة معنى خاصاً حديثاً يوافق رأيه المستحدث على خلاف الكتاب والسنة وإجماع فقهاء الملة وخلاف اللغة، فتبين من هذا البيان أن «مره فليراجعها» في أحاديث ابن عمر نص في المعنى الشرعي بدون حاجة إلى ما أخرجه الدارقطني. وأما ما قاله ابن حزم في المحلى (قال بعضهم: أمر رسول الله ﷺ بمراجعتها، دليل على أنها طلقة يعتد بها. قلنا: ليس ذلك دليلاً على ما زعمتم، لأن ابن عمر بلا شك إذ طلقها حائضاً فقد اجتنبها، فإنما أمره عليه الصلاة والسلام برفض فراقه لها، وأن يراجعها كما كانت قبل بلا شك) فإن كان يريد بقوله «كما كانت قبل» معنى كما كانت قبل الطلاق، فهو اعتراف منه بأنه دليل على الطلقة، وإن كان يريد معنى كما كانت قبل الاجتناب، فهو ليس بمعنى لغوي ولا شرعي للكلمة، بل يمكن أن يكون معنى مجازياً منتزعاً من المعنى الشرعي بعلاقة الإطلاق والتقييد ولكن أين القرينة الصارفة عن الحقيقة الشرعية؟ وبعد هذا البيان، ارم كلمة مؤلف الرسالة حيث شئت من الوديان.

ولفظ أبي الزبير عند أبي داود «فردها عليّ ولم يرها شيئاً» مجمل لا يدل على أن الطلقة لم تقع، بل الرد عليه يفيد أن تلك الطلقة ليست من إفادة البينونة في شيء والرد والإمساك يستعملان في الرجعة التي تعقب الطلاق الرجعي.

ولو فرضنا أن فيه بعض دلالة على عدم الاحتساب فقد قال أبو داود: الأحاديث كلها على خلاف هذا يعني أنها حسبت عليه بتطليقة، وقد رواه البخاري مصرحاً بذلك، ولمسلم نحوه كما تقدم (وقد ذكر غير واحد أنه حكي عدم وقوع الطلاق البدعي للإمام أحمد فأنكره وقال هو مذهب الرافضة).

وأبو الزبير محمد بن مسلم المكي يذكره كل من ألف في المدلسين في عدادهم وهو مشهور بالتدليس، فمن يرد رواية المدلس مطلقاً يرد روايته، ويقبلها بشروط من يقبل رواية المدلس بشروط، لكن لم تتحقق تلك الشروط هنا فترد روايته هذه اتفاقاً. قال ابن عبد البر: لم يقله أحد غير أبي الزبير، وقد رواه جماعة جلّة فلم يقل ذلك واحد منهم. وقال بعض أهل الحديث: لم يروِ أبو الزبير حديثاً أنكر من هذا حتى إن أبا الزبير لو لم يكن مدلساً وخالفه هؤلاء رواة حديث ابن عمر في الصحيحين وغيرهما لكان خبره هذا منكراً فكيف وهو مدلس مشهور؟.

وأما ما أخرجه ابن حزم بطريق محمد بن عبد السلام الخشني (ولفظ الشوكاني في جزئه الحبي بخطه بدل الخشني وهو يدل على مبلغ علمه بالرجال) عن محمد بن بشار عن عبد الوهاب الثقفي عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر في الرجل يطلّق امرأته وهي حائض. قال ابن عمر: لا يعتد بذلك، فقد قال ابن حجر في تخريج الرافعي إنه بمعنى أنه خالف السنة لا بمعنى أن الطلقة لا تحسب اهـ على أن بنداراً وإن كان من رجال الصحيح لكنه ممن ينتقي من أحاديثهم لا ممن تقبل رواياتهم كلها، لأنه متهم بسرقة الحديث والكذب وغير ذلك، وقد تكلم فيه كثير من أهل النقد وترجحت عدالته عند بعض أصحاب الصحاح، فروي من حديثه ما سلم من النكارة، والبخاري لم يخرج حديثه هذا مع إكثاره عنه، وليس الخشني كالبخاري في الانتقاء وإن كان ثقة.

ودعوى أن حديث أحمد بطريق ابن لهيعة عن أبي الزبير عن جابر يؤيد صحة حديث أبي الزبير مما تضحك منه الثكلى، لأن مسند أحمد على انفراد من انفرد به ليس من دواوين الصحة أصلاً كما ذكره أهل النقد، ودفاع ابن حجر عنه قبل أن تتسع دائرة روايته إنما كان ليبعد الموضوع عنه.

وابن لهيعة يدلس عن الضعفاء، واختلط بعد احتراق كتبه اختلاطاً شديداً فلا يكتب حديثه إلا من رواية العبادلة الأربعة: ابن المبارك، وابن وهب، وابن يزيد، والقعنبي عنه، وليس هذا من رواية أحدهم بل من رواية حسن. على أن جماعة من أهل النقد توقفوا في رواية أبي الزبير عن جابر إلا ما كان بطريق الليث ـ حتى فيما لم يخالف فيه ـ كما ذكره الحافظ أبو سعيد العلائي في جامع التحصيل وهذه ليست بطريق الليث، ومثل مسند أحمد لا يسلم من إقامة السماع والتحديث مقام العنعنة لقلة ضبط من انفرد برواية مثل هذا المسند الضخم فأنى الصحة لمثل هذه الرواية عند من يعرف طريق النقد؟

وعلى فرض صحتها ليست مما يمكن أن يتصور تأييدها لعدم وقوع الطلاق في حالة الحيض كما توهم متمجهد العصر، لأن لفظ هذه الرواية «ليراجعها فإنها امرأته» وهذا اللفظ يكون من الأدلة على وقوع الطلاق في تلك الحالة ودوام الزوجية بينهما ما دامت العدة قائمة كما يقول بذلك جماهير الفقهاء فإن المراجعة إنما تكون بعد الطلاق الرجعي، وقوله: «فإنها امرأته» نص في دوام الزوجية بينهما، بل هذه الرواية تفسر إجمال الرواية الأخرى بأن معنى «فليس بشيء» أن الطلاق في حالة الحيض ليس بشيء يفيد البينونة ما دامت العدة قائمة، فتتفق رواية أبي الزبير مع رواية الآخرين.

وما رواه ابن حزم بطريق همام بن يحيى عن قتادة عن خلاس بن عمرو أنه قال في الرجل يطلق امرأته وهي حائض: لا يعتد بها. وفيه أن هماماً في حفظه شيء وأن فيه عنعنة قتادة وهو مدلس على أن قوله: «لا يعتد بها» مجمل يدور أمره بين أن تكون لا يعتد بها باعتبار أنه أتى بالسنة ـ كما اعتبر الجمع غير مخالف للسنة عند بعضهم ـ وبين أن تكون لا يعتد بها في حد ذاتها ويؤيد الإجماع الجاري بينهم الاحتمال الأول، وليس خلاس ممن عرف بالشذوذ في المسائل، ورأى ابن عبد البر في أمثال هذا إرجاع الضمير إلى تلك الحيضة فإنها لا يعتد بها في عدة المرأة.

وجنوح المؤلف إلى تأييد رواية أبي الزبير المنكرة بما في جامع ابن وهب عن عمر عن النبي ﷺ أنه قال في حق ابن عمر: «مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلّق قبل أن يمس. تلك العدة التي أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء، وهي واحدة»، من الاختلال في التفكير ومن قبيل الاستجارة من الرمضاء، بالنار وقد سعى ابن حزم وابن القيم جهدهما في التخلص من لفظ «وهي واحدة» بذكر احتمال كونه مدرجاً بغير دليل، لكونه نصاً في موضوع النزاع يزداد به الجمهور حجة إلى حججهم.

واكتشف متمجهدنا طريقاً في التخلص منه مع قلب الحديث إلى أن يكون دليلاً لزعمه وهو إرجاع الضمير إلى الطلقة المستفادة من «وإن شاء طلّق» بمناسبة قربها فلنفرض إرجاعه إليها كما يشتهيه مع خلوه عن الفائدة ومع ما فيه من صرف الكلام عن المحدث عنه، لكن أين يوجد في هذا أدنى تأييد لرواية أبي الزبير وقصارى ما يفيده: أن ابن عمر طلّق امرأته في الحيض فأمره النبي ﷺ على لسان عمر بأن يراجعها على أن يكون مخيراً فيما بعد بين أن يمسكها ويطلقها، وهذه الطلقة غير المعلوم إيقاعها واحدة. فمن الذي يقول عن هذه الطلقة غير المعلوم وقوعها في الخارج أنها اثنتان أو ثلاث وهي واحدة حتماً إذا وقعت في الخارج وتحققت، وهل ينافي فرض كونها واحدة أن يقع قبلها طلاق على المرأة حقيقة كما يدل عليه لفظ المراجعة في الحديث؟.

ولعل المؤلف بلغ من التوسع في العلوم ولا سيما اللغة العربية القحة مبلغاً يغنيه عن تعلمها من أهلها، واستقائها من مصادرها حتى اصطف الواقع والمفروض في صف واحد عنده، وأدرك هو وحده أن ما يقال له العدد باعتبار ذاته، والعدد باعتبار مرتبته، والعدد باعتبار تصييره، اعتبارات مستعجمة أدخلت في العربية فيجب هجرها فإذن يكون معنى «وهي واحدة» ـ على تقدير إرجاع الضمير إلى الطلقة المفروضة ـ وهي «الطلقة الأولى» فتتم بذلك الحجة على ابن حزم وابن القيم وعلى الجمهور!! أفلا يحق أن يقال لمثله من المتمجهدين: تنكب لا يقطرك الزحام.

وكان طلاق ابن عمر في حالة الحيض طلقة واحدة فقط كما في رواية الليث ورواية ابن سيرين التي يعول هو عليها، ويفند ما كان يسمعه طول عشرين سنة من بعضهم وهو يظن صدقه من أن طلاقه في حالة الحيض كان ثلاثاً، وقد أخرج مسلم روايتي الليث وابن سيرين كلتيهما في صحيحه.

على أن القول ببطلان الطلاق في الحيض يجعل الطلاق بيد المرأة حيث لا يعلم الحيض والطهر إلا من جهتها، فإذا طلّق الرجل وقالت المرأة إن الطلاق كان في الحيض يعيد الرجل الطلاق ويكرره في أوقات إلى أن تعترف بأن الطلاق كان في الطهر أو يسأم الرجل ويعاشرها معاشرة غير شرعية وهو يعلم أنه طلّقها ثلاثاً في ثلاثة أطهار وفي ذلك من المفاسد ما لا يخفى على متفقه.

ولعل هذا البيان كاف في دحض تقول المؤلف في هذا البحث.

الطلاق الثلاث بلفظ واحد

قال: (في ص٤٤: الذي يظنه كل الناس والذي يفهم من أقوال جمهور من تعرضوا لهذا البحث من العلماء أنهم يريدون بالطلاق الثلاث لفظ «طالق ثلاثاً» وما في معناه... ويعتبرون أن الخلاف بين المتقدمين في وقوع الطلاق الثلاث أو عدم وقوعه إنما هو في هذه الكلمة وما في معناها بل يحملون كل ما ورد في الأحاديث والأخبار من التعبير عن إيقاع طلقات ثلاث على أنه قول المطلق «طالق ثلاثاً» وكل هذا خطأ صرف... وقلب للأوضاع العربية؛ وعدول عن استعمال صحيح؛ مفهوم إلى استعمال باطل، غير مفهوم ثم تغالوا وأوقعوا بيته ثلاثاً بالنية، وكلمة أنت طالق ثلاثاً (ص٥٣) محال وإنما هي تلاعب بالألفاظ، بل هي تلاعب بالعقول والأفهام، ولا يعقل أن تكون موضع خلاف بين الأئمة من التابعين فمن بعدهم. ولم يعرفها الصحابة (ص٥٥) ولم يمضها أحد منهم على الناس إذ كانوا أهل اللغة المتحققين بها بالفطرة السليمة، وإنما الذي أمضوه هو ما كان بالتكرار، وهذا المعنى قد بدا لي منذ أكثر من عشرين سنة وتحققت منه، وأنا أخالف من سبقني من الباحثين جميعاً (ص٥٢) وأقرر أن قول القائل «أنت طالق ثلاثاً» ونحوه لا يكون في دلالة الألفاظ على المعاني لغة وفي بديهة العقل إلا طلقة واحدة؛ وأن قوله «ثلاثاً» في الإنشاء والإيقاع محال عقلاً؛ باطل لغة؛ فصار لغواً من الكلام، لا دلالة له على شيء في تركيب الجملة التي وضع هو فيها، وأقرر أيضاً أن الخلاف بين التابعين فمن بعدهم في الطلاق الثلاث ونحوه، إنما هو في تكرار الطلاق مرة بعد أخرى يعني في لحوق الطلاق للمعتدة، والعقود (ص٤٥) حقائق معنوية لا وجود لها في الخارج إلا بإيجادها بالألفاظ، فأنت طالق (ص٤٧) تقع به حقيقة معنوية وهي الطلاق؛ والتكلم بلفظ ثلاثاً بعده لغو، كما لا يقال (ص٤٨) بعت ثلاثاً على قصد إلى إيجاد عقد البيع وإنشائه، وهذا الذي (ص٤٩) قلنا كله بديهي لا يعارض فيه أحد فكر ودقق وتحقق من المعنى وأنصف اهـ).

أقول هذا هو الذي يقوله في مواضع من رسالته بشأن الطلاق الثلاث، فإذا لم تقبل كل ذلك من غير مطالبة بحجة، فأنت لست بمنصف، فيا للفقه. ويا للإسلام!؟ يتكلم في الدين مثله بهذا التهور، في مثل هذا البلد الطيب قبلة العلم للعالم الإسلامي، ولا تعرك أذنه، يتخيل المؤلف خلافاً بين الصحابة والتابعين في أمر الطلاق الثلاث، ولا خلاف بينهم أصلاً إلا في خياله ولا الطلاق «بأنت طالق ثلاثاً» بمجهول عندهم، بل يعرفه الصحابة والتابعون وتعرفه العرب، ولم يجهله إلا هذا المتمجهد، وقوله هذا المعنى قد بدا لي منذ أكثر من عشرين سنة يدل على أن التخريف كان يلازمه من عهد طفولته. ولم يفرق أحد في ذلك بين الخبر والإنشاء، والطلبي وغيره؛ بل عدّ فقهاء الملة لفظ (طالق ثلاثاً) نصاً في البينونة الكبرى، بخلاف

البتة التي يقول عنها عمر بن عبد العزيز ما يقوله، وقولهم في مثل البتة من جملة ما يدل على وقوع الثلاث مجموعة.

ومن الأدلة الظاهرة على ما قلنا ما أخرجه البيهقي في سننه والطبراني وغيرهما. عن إبراهيم بن عبد الأعلى عن سويد بن غفلة. قال: كانت عائشة بنت الفضل عند الحسن بن علي، فلما بويع بالخلافة هنأته، فقال الحسن: أتظهرين الشماتة بقتل أمير المؤمنين، أنت طالق ثلاثاً ـ ومتعها بعشرة آلاف ـ ثم قال: لولا أني سمعت رسول الله ﷺ جدي، أو سمعت أبي يحدِّث عن جدي ﷺ أنه قال: «إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً عند الأقراء أو طلقها ثلاثاً مبهمة لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره لراجعتها اهـ». وإسناده صحيح. قاله ابن رجب الحنبلي الحافظ: بعد أن ساق هذا الحديث في كتابه (بيان مشكل الأحاديث الواردة، في أن الطلاق الثلاث واحدة).

ومما كتب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه «من قال أنت طالق ثلاثاً، فهي ثلاث» كما أخرجه أبو نعيم.

وقد روى محمد بن الحسن في الآثار بسنده، عن إبراهيم بن يزيد النخعي في الذي يطلّق واحدة وهو ينوي ثلاثاً، أو يطلّق ثلاثاً وهو ينوي واحدة، قال: إن تكلم بواحدة فهي واحدة، وليست نيته بشيء، وإن تكلم بثلاث كانت ثلاثاً، وليست نيته بشيء، قال محمد بهذا كله نأخذ، وهو قول أبي حنيفة اهـ.

وقال عمر بن عبد العزيز كما في الموطأ: لو كان الطلاق ألفاً ما أبقت البتة منها شيئاً، من قال البتة فقد رمى الغاية القصوى اهـ. هذا رأيه في لفظ البتة فضلاً عن لفظ الثلاث.

وقال الشافعي في الأم (ص٢٤٧ ج٥): ولو رأى امرأة من نسائه مطلعة فقال: «أنت طالق ثلاثاً». . وقال لواحدة منهن هي هذه وقع عليها الطلاق اهـ.

وقال الشاعر العربي:

وأم عمرو طالق ثلاثاً

مطلقاً لامرأته حينما استعصت عليه قافية الثاء في مباراته مع صاحبيه وكذلك قال الشاعر العربي الآخر:

وأنت طلاق والطلاق عزيمة ... ثلاث، ومن يخرق أعق وأظلم

فبيني بها إن كنت غير رفيقة ... وما لامرىء بعد الثلاث تندم

حتى سأل الكسائي محمد بن الحسن عن ذلك، فأجابه بما استحسنه الكسائي على ما في مبسوط شمس الأئمة السرخسي وغيره، بل أطال النحاة الكلام فيه.

وليس في استطاعة أحد من المتهوسين أن ينقل شيئاً ينافي إرسال الثلاث بلفظ واحد عن أحد من أئمة النحو والعربية، فدونك كتاب سيبويه، وإيضاح أبي علي الفارسي، وخصائص ابن جني، وشرح المفصل لابن يعيش، وارتشاف أبي حيان ونحوها من أمهات الكتب، فلن تجد فيها مهما بحثت كلمة تنافي ما ذكرنا فكيف تتحكم يا متمجهد العصر، وتقول إن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لم يعرفه الصحابة، ولا التابعون، ولا الفقهاء، ولا عرفته العرب، ولم يكن إيقاع الثلاث عندهم إلا بتكرير لفظ الطلاق، وكل ذلك افتراء على الصحابة والتابعين وتابعيهم، وفقهاء الدين والعرب والعلوم العربية، فها هو قد عرفه الحسن السبط، وهو صحابي عربي، وعرفه أبوه وجده عليهم السلام، وعرفه عمر وأبو موسى رضي الله عنهما.

وعرفه إبراهيم النخعي الذي يقول عنه الشعبي: ما ترك إبراهيم بعده أعلم منه لا الحسن ولا ابن سيرين ولا من أهل البصرة، ولا من أهل الكوفة، ولا من أهل الحجاز، والشام. ويقول عنه ابن عبد البر في التمهيد ما يقوله عند ذكر الاحتجاج بمراسيله. وعرفه عمر بن عبد العزيز وهو هو. وعرفه أبو حنيفة وهو الإمام الوحيد الذي نشأ في مهد العلوم العربية. وعرفه محمد بن الحسن الذي اتفقت كلمات الموافقين والمخالفين على أنه حجة في العربية. وعرفه الشافعي وهو الإمام القرشي الوحيد بين الأئمة. وعرفه قبلهما مالك عالم دار الهجرة. وعرفه هذا الشاعر العربي وذاك الشاعر العربي، فيا ترى هل يندى بعد هذا البيان جبينه ويتحول يقينه.

وإلغاء العدد في الإنشاء لعله رؤيا رآها في المنام، وحاول أن يبني عليها الأحكام، وأما إن كان انتبه إلى إلغاء العدد من قول طائفة من حذّاق الأصوليين بأن العدد لا مفهوم له، وما لا مفهوم له يكون لغواً، فذلك انتباه لا يمكن أن يجاريه فيه أحد، نعوذ بالله من مثل هذه اليقظة.

فالواهب والمقر والمطلق والبائع والمعتق كلهم يوقعون ما شاؤوا من العدد في الإنشاء. فالواهب يقول بلفظ واحد وهبت هؤلاء العبيد لفلان فتقع الهبة على كل واحد منهم، ويقول المطلق أنتن طلاق لنسوته الأربع، فيقع على كل منهن كما فعل المغيرة بن شعبة. ويقول البائع أو المعتق أو المقر بعت تلك الدور أو أقررت بها لفلان أو أعتقت هؤلاء العبيد فلفظ واحد كفى في كل منها من غير حاجة إلى

التكرار، ولا شك أن المصدر الذي تضمنه تلك الأفعال الإنشائية لو كنا أردنا الإفادة عنه بمفعول مطلق لأفدنا ذلك بذكر عدد يوافق عدد العبيد الذين تمّ إعتاقهم، وكذا النساء والدور إلا أن ذكر المفعول في تلك الأمثلة أغنى عن ذكر المفعول المطلق العددي.

وكون الزوج يملك زوجته بثلاث تطليقات إنما أتى من الشرع لا علاقة لذلك بلغة دون لغة بل اللغات كلها في ذلك سواء فقوله: إن التطليق بلفظ «أنت طالق ثلاثاً» باطل لغة وإنما دخل في كلام من ينطق به من العجمة، كلام لا محصل له وكان لهذا الكلام معنى لو كان في شرع الأعجمين ملك الرجل لزوجته بثلاث تطليقات مجموعة على خلاف شرع المسلمين، مع أن شرع المسلمين هو الذي يملك الرجل امرأته بثلاث تطليقات مجموعة كانت أو مفرقة، وليس كلامنا في شرع غير شرع الإسلام ولا في طلاق غير طلاق الإخوان المسلمين من أي عنصر كانوا.

فالمسلم إذا أراد أن يطلق امرأته فإما أن يطلقها ثلاثاً بلفظ واحد في طهر أو حيض على خلاف السنة أو يفرقها على الأطهار كما هي السنة بأي لغة كان التطليق سواء كان بالعربي أو الفارسي أو الهندي أو النوبي بدون أي فرق بين تلك اللغات فله أن يريد الواحدة أو الاثنتين أو الثلاث ثم يذكر لفظاً يحتمل مراده فيقع ما أراد واحداً كان أو اثنين أو ثلاثة فطابق لفظ الإنشاء لما أراد.

ودعوى إلغاء العدد في الإنشاء من الدعاوى التي أولادها أدعياء إذ تبين مما سبق بيانه أنه لا فرق بين الخبر والإنشاء ولا بين الطلبي وغيره في صحة مجيء المفعول المطلق العددي بعدها عند مساس الحاجة إلى ذكرها لا لغة ولا نحواً وإنما الأمر في ذلك إلى الشرع فقط كما أسلفنا.

ومحاولة القياس في مورد النص سخف على أن التسبيح والتحميد والتكبير والتلاوة والصلاة ونحوها عبادات يكون أجرها على قدر التعب، وأما الإقرار بالزنا والحلف في اللعان والقسامة، فالعدد فيها للتأكيد، ولا يحصل ذلك إلا بإتيان العدد المنصوص، بخلاف ما هنا فإن الطلاق ليس من العبادات، ولا العدد فيه للتأكيد حتى يقاس على تلك أو هذه، وكذلك كيف يقاس عدد يصح أن يكتفي بأقل منه بما لا يصح أن يكتفي بأقل منه، والقياس مع وجود فارق أسخف.

يقول المؤلف في حديث محمود بن لبيد في غضب الرسول ﷺ على رجل جمع بين الثلاث: وأغلب ظني أن هذا هو ركانة. دعنا من ظنك فإن يقينك خاطىء

فضلاً عن ظنك، وحديث محمود بن لبيد على تقدير صحته لا يدل على عدم الوقوع بوجه من الوجوه المعتبرة عند أهل الاستنباط بل على الإثم على خلاف رأي الشافعي وابن حزم ولسنا في صدد المناقشة في ذلك بل روى إمضاء الثلاث عليه أبو بكر بن العربي وهو من التوسع في الروايات على ما يعلمه أهل العلم، ولابن حجر شغف غريب بنقل كل ما قيل في كل شيء وقد يحقق في كتاب ويرسل الكلام على عواهنه في كتاب آخر وهذا من معايب كتبه. واختلاف قوله في محمود بن لبيد من هذا القبيل، والتحقيق أن محمود بن لبيد لم يسمع كما في فتح الباري، وهو من الكتب المرضية عنده بخلاف الإصابة وما في الإصابة، نقل لما في بعض نسخ المسند، والمسند مع انفراد مثل ابن المذهب والقطيعي بروايته لا يكون موضع تعويل في كل شيء.

وسيأتي الكلام على حديث ابن إسحاق في مسند أحمد عن تطليق ركانة ثلاثاً وتصحيح الضياء ماذا يجدي مع مثول السند والضياء يصحح مثل حديث الخنصر، ومن الغلاة من يصحح جميع ما في مسند أحمد. وقد نقلنا ما يفند ذلك عن الحافظ ابن طولون فيما علقناه على خصائص المسند، فدعنا من هؤلاء وانتظر الكلام على حديث ركانة في البحث الآتي.

ومن الدليل على وقوع الثلاث بلفظ واحد حديث الملاعنة المخرج في صحيح البخاري؛ حيث قال عويمر العجلاني في مجلس الملاعنة: كذبت عليها إن أمسكتها. يا رسول الله، فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله ﷺ ولم يرد في رواية من الروايات أنه عليه السلام أنكر عليه ذلك، فدلّ على وقوع الثلاث مجموعة. لأن الرسول ﷺ لم يكن ليدع الناس يفهمون وقوع الثلاث بلفظ واحد لو لم يكن هذا الفهم صحيحاً، وقد فهم منه ذلك الأمة جمعاء حتى ابن حزم حيث قال: إنما طلقها وهو يقدر أنها امرأته، ولولا وقوع الثلاث مجموعة لأنكر ذلك عليه، وفهم البخاري أيضاً من الحديث ما فهمه الأمة جمعاء من الوقوع حيث ساق هذا الحديث في صحيحه في باب من أجاز طلاق الثلاث، ثم حديث العسيلة، ثم حديث عائشة فيمن طلّق ثلاثاً، ومراده بالجواز عدم الإثم في الجمع كما هو رأي الشافعي وابن حزم. والأكثرون على أن وقوع الثلاث مجموعة مقرون بالإثم كما بسط ابن عبد البر في الاستذكار ولسنا في صدد تحقيقه.

وليس المراد أن هناك اختلافاً في ذات الوقوع، لأنه على مخالفته للفظ البخاري يخالف الحق، لأن وقوع الثلاث مجموعة موضع اتفاق بين جميع من يعتد بقولهم،

كما قاله ابن التين ولم ينقل الخلاف إلا عن غالط، أو عمن لا يعتد بخلافه كما سيأتي تحقيقه، وابن حجر سها هنا في تجويز شموله لهذا المعنى تعويلاً منه على مثل ابن مغيث، وليس للمحدث أن يعول على مثله بدون أن يروي الخلاف بأسانيد صحيحة عمن يعول عليهم فانتظر البحث في موضعه.

والأحاديث كثيرة جداً فيمن طلّق ألفاً أو مائة أو تسعاً وتسعين أو عدد النجوم أو ثمانية ونحوها عن الرسول ﷺ، وعن أصحابه الفقهاء، والتابعين ومن بعدهم في الموطأ، ومصنف ابن أبي شيبة، وسنن البيهقي وغيرها كل ذلك يدل على وقوع الثلاث بلفظ واحد لأن من البعيد جداً أن يوجد بين الصحابة من لا يعرف انحصار عدد الطلاق في ثلاث حتى يوقع الطلاق مرة بعد أخرى إلى أن يبلغ العدد ألفاً، أو مائة أو تسعاً وتسعين من غير أن يرشدهم طول هذه الطلقات، ففقهاء الصحابة لعدد الطلاق في الشرع، ومحال أن يتصور على الصحابة مثل هذا الإهمال فإذن هي ألفاظ المطلقين عند تطليقهم لنسائهم، فأحدهم قال: هي طالق ألفاً. والآخر قال: هي طالق مائة. وثالث قال: هي طالق تسعاً وتسعين قصداً منهم إلى إيقاع ما تحصل به البينونة الكبرى وهو ظاهر لا يحتمل التشغيب بوجه من الوجوه.

وفي رواية يحيى الليثي عن مالك أنه بلغه أن رجلاً قال لعبد الله بن عباس: إني طلّقت امرأتي مائة تطليقة فماذا ترى عليَّ؟ فقال ابن عباس: طلقت منك بثلاث، وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزواً. وأسنده عبد البر في التمهيد.

وأخرج ابن حزم في المحلى بطريق عبد الرازق عن سفيان الثوري عن سلمة بن كهيل نا زيد بن وهب أنه رفع إلى عمر بن الخطاب رجل طلّق امرأته ألفاً. فقال له عمر: أطلقت؟ فقال: إنما كنت ألعب فعلاه بالدرة وقال: إنما يكفيك من ذلك ثلاث ومثله في سنن البيهقي بطريق شعبة.

وأخرج ابن حزم أيضاً بطريق وكيع عن جعفر بن برقان عن معاوية بن أبي يحيى أنه قال: جاء رجل إلى عثمان بن عفان فقال: طلقت امرأتي ألفاً، فقال: بانت منك بثلاث، ومن طريق عبد الرزاق عن الثوري عن عمرو بن مرة عن سعيد بن جبير أن ابن عباس قال لرجل طلّق ألفاً: ثلاث تحرمها عليك وبقيتها وزر عليك اتخذت آيات الله هزواً، ومثله في سنن البيهقي.

وأخرج ابن حزم أيضاً بطريق وكيع عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن علي كرّم الله وجهه أنه قال لمن طلّق ألفاً: «ثلاث تحرمها عليك..» الحديث ومثله في سنن البيهقي.

وأخرج الطبراني عن عبادة عن النبي ﷺ في رجل طلّق ألفاً: أما ثلاث فله وأما تسعمائة وسبع وتسعون فعدوان وظلم إن شاء الله عذّبه وإن شاء غفر له. ومثله في مسند عبد الرزاق عن جد عبادة إلا أن في رواية عبد الرزاق عللاً.

وأخرج البيهقي بطريق شعبة عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس أنه قال لمن طلّق امرأته مائة تطليقة: عصيت ربك، وبانت منك امرأتك، لم تتق الله فيجعل لك مخرجاً ثم قرأ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطّلَاق: ١].

وأخرج أيضاً بطريق شعبة عن الأعمش عن مسروق عن عبد الله ـ يعني ابن مسعود ـ أنه قال لمَن طلّق امرأته مائة: بانت بثلاث، وسائر ذلك عدوان.

وأخرج ابن حزم بطريق عبد الرزاق عن معمر عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود أنه قال لرجل طلّق امرأته تسعاً وتسعين: ثلاث تبينها وسائرهن عدوان اهـ.

وأخرج ابن حزم أيضاً بطريق وكيع عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي أنه قال: قال رجل لشريح القاضي: طلقت امرأتي مائة. فقال شريح: بانت منك بثلاث، وسبع وتسعون إسراف ومعصية اهـ.

وصحّ عن علي وزيد بن ثابت وابن عمر رضي الله عنهم أن لفظ حرام والبتة ثلاث تطليقات كما في محلى ابن حزم ومنتقى الباجي وغيرهما وذلك جمع للثلاث بلفظ واحد.

وأخرج البيهقي عن مسلمة بن جعفر أنه قال لجعفر بن محمد الصادق إن قوماً يزعمون أن من طلّق ثلاثاً بجهالة رد إلى السنة، ويجعلونها واحدة يروونها عنكم، قال معاذ الله، ما هذا من قولنا! من طلّق ثلاثاً فهو كما قال.

وفي المجموع الفقهي عن زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام: أن رجلاً من قريش طلّق امرأته مائة تطليقة، فأخبر بذلك النبي ﷺ. فقال: «بانت منه بثلاث، وسبع وتسعون معصية في عنقه».

وأخرج مالك والشافعي والبيهقي عن عبد الله بن الزبير أن أبا هريرة قال الواحدة تبينها، والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجاً غيره، وقال ابن عباس مثل ذلك في رجل من أهل البادية طلّق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها. ومثل ذلك عن عبد الله بن عمرو.

وأسند عبد الرزاق عن ابن مسعود فيمن طلّق تسعاً وتسعين: ثلاث تبينها وسائرهن عدوان.

وقال محمد بن الحسن في الآثار: أخبرنا أبو حنيفة عن عبد الله بن عبد الرحمٰن ابن أبي حسين عن عمرو بن دينار عن عطاء عن ابن عباس قال: أتاه رجل فقال: إني طلقت امرأتي ثلاثاً، قال: يذهب أحدكم يتلطخ بالنتن، ثم يأتينا، اذهب فقد عصيت ربك، وقد حرمت عليك امرأتك، لا تحل لك حتى تنكح زوجاً غيرك، قال محمد: وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة، وقول العامة لا اختلاف فيه.

قال محمد بن الحسن أيضاً: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم في الذي يطلق واحدة وهو ينوي ثلاثاً، أو يطلق ثلاثاً وهو ينوي واحدة. قال: إن تكلم بواحدة فهي واحدة وليست نيته بشيء، وإن تكلم بثلاث كانت ثلاثاً وليست نيته بشيء. قال محمد: بهذا كله نأخذ، وهو قول أبي حنيفة.

قال الحسين بن علي الكرابيسي في أدب القضاء: أخبرنا علي بن عبد الله ـ وهو ابن المديني ـ عن عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن طاوس أنه قال: من حدثك عن طاوس أنه كان يروي طلاق الثلاث واحدة كذبه.

وروى ابن جريج قال: قلت لعطاء: أسمعت ابن عباس يقول طلاق البكر الثلاث واحدة؟ قال: لا بلغني ذلك عنه، وعطاء أعلم الناس بابن عباس اهـ.

قال أبو بكر الرازي الجصاص في أحكام القرآن بعد أن سرد ما يدل على وقوع الثلاث من الآيات والأحاديث وأقوال السلف: فالكتاب، والسنة، وإجماع السلف توجب إيقاع الثلاث معاً، وإن كان معصية اهـ.

وقال أبو الوليد الباجي في المنتقى: فمن أوقع الثلاث بلفظة واحدة لزمه ما أوقعه من الثلاث وبه قال جماعة الفقهاء، والدليل على ما نقوله إجماع الصحابة لأن هذا مروي عن ابن عمر، وعمران بن حصين، وعبد الله بن مسعود، وابن عباس، وأبي هريرة، وعائشة رضي الله عنهم ولا مخالف لهم اهـ.

وقال أبو بكر العربي عند الكلام في حديث ابن عباس في إمضاء الثلاث هذا حديث مختلف في صحته، فكيف يقدم على الإجماع ويعارضه حديث محمود ابن لبيد؟ فإن فيه التصريح، بأن الرجل طلّق ثلاثاً مجموعة ولم يرده النبي ﷺ بل أمضاه ا.هـ لعله يريد رواية غير رواية النسائي. وأبو بكر بن العربي حافظ واسع الرواية جداً، أو أراد أنه لو كان رده لذكر في الحديث، وغضبه عليه السلام أيضاً يدل على وقوعها، وكفى هذا فيما يريده، وابن عبد البر توسع جداً في التمهيد والاستذكار في سرد الأدلة على المسألة، وإثبات الإجماع فيها.

وقال ابن الهمام في فتح القدير: لا تبلغ عدة المجتهدين الفقهاء من الصحابة أكثر من عشرين كالخلفاء، والعبادلة وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأنس، وأبي هريرة رضي الله عنه وقليل سواهم والباقون يرجعون إليهم ويستفتون منهم، وقد أثبتنا النقل عن أكثرهم صريحاً بإيقاع الثلاث، ولم يظهر لهم مخالف، فماذا بعد الحق إلا الضلال، وعن هذا قلنا لو حكم حاكم بأن الثلاث بفم واحد واحدة لم ينفذ حكمه، لأنه لا يسوغ الاجتهاد فيه فهو خلاف لا اختلاف، والرواية عن أنس بأنها ثلاث أسندها الطحاوي وغيره اهـ.

ومن أحاط خبراً بأدلة الجمهور من الكتاب والسنة وأقوال السلف وبأحوال الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، يدرك مبلغ قوة كلام ابن الهمام في المسألة وفي عدة المجتهدين من الصحابة، وإن سعى ابن حزم في تكثير عددهم جداً في أحكامه بأن حشر في عدادهم كل من روى عنه مسألة أو مسألتان في الفقه لا إجلالاً لمنزلة الصحابة في العلم بل ليتمكن من معاكسة الجمهور في مسائل الإجماع باشتراط النقل عن كل منهم، وأنى لمن لم يرو عنه إلا مسألة أو مسألتان في الفقه، أو حديث أو حديثان في السنة أن يعد في المجتهدين كائناً من كان وإن كانت منزلة الصحابة في الصحبة عظيمة القدر جداً وهو ظاهر، وسيأتي بعض بسط لذلك، ومن تخيل اشتراط النقل عن مائة ألف صحابي مات عنهم النبي ﷺ في صحة الإجماع على شيء غرق في بحر الخيال، وسبق ابن حزم في معاكسة الجمهور في حجية الإجماع ومثله وإن تحنبل لا يكون إلا متبعاً سبيل غير المؤمنين.

وكان الحافظ ابن رجب الحنبلي من أتبع الحنابلة منذ صغره لابن القيم وشيخه ثم تيقن ضلالهما في كثير من المسائل وردّ على قولهما في هذه المسألة في كتاب سماه (بيان مشكل الأحاديث الواردة في أن الطلاق الطلاق واحدة) وفي ذلك عبرة بالغة لمن انخدع بتشغيبهما من غير أن يعرف مداخل الأحاديث ومخارجها، ومن جملة ما يقول ابن رجب في كتابه المذكور: «اعلم أنه لم يثبت عن أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من أئمة السلف المعتد بقولهم في الفتاوى في الحلال والحرام شيء صريح في أن الطلاق الثلاث بعد الدخول يحسب واحدة إذا سيق بلفظ واحد وعن الأعمش أنه قال: كان بالكوفة شيخ يقول: سمعت علي بن أبي طالب يقول: إذا طلّق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد ترد على واحدة، والناس عنق واحد إلى ذلك يأتون ويستمعون منه، فأتيته وقلت له: هل سمعت علي بن أبي طالب يقول؟ قال: سمعته يقول: إذا طلّق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فإنها ترد إلى واحدة، فقلت: أين سمعت هذا من علي؟

فقال: أخرج إليك كتابي، فأخرج كتابه، فإذا فيه: بسم الله الرحمٰن الرحيم، هذا ما سمعت علي بن أبي طالب يقول: إذا طلّق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فقد بانت منه، ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره. قلت: ويحك هذا غير الذي تقول. قال الصحيح هو هذا ولكن هؤلاء أرادوني على ذلك اهـ. ثم ساق ابن رجب حديث الحسن بن علي عليهما السلام السابق ذكره بسنده، وقال إسناده صحيح.

وقد نقل الحافظ جمال الدين بن عبد الهادي الحنبلي نصوصاً جيدة في المسألة عن كتاب ابن رجب هذا بخطه في كتابه (السير الحاث ـ يريد الحثيث ـ إلى علم الطلاق الثلاث) وهو من محفوظات الظاهرية بدمشق تحت رقم ٩٩ من قسم المجاميع.

ومن جملة ما يقول الجمال بن عبد الهادي فيه: الطلاق الثلاث يقع ثلاثاً هذا هو الصحيح من المذهب، ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، وهذا القول مجزوم في أكثر كتب أصحاب الإمام أحمد كالخرقي، والمقنع، والمحرر، والهداية، وغيرها. قال الأثرم: سألت أبا عبد الله ـ يعني أحمد بن حنبل ـ عن حديث ابن عباس كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وعمر، واحدة بأي شيء تدفعه، فقال: برواية الناس عن ابن عباس أنها ثلاث، وقدمه في «الفروع» وجزم به في المغني وأكثرهم لم يحكِ غيره اهـ. وقوله: أكثر كتب أصحاب أحمد، إنما هو بالنظر إلى من بعد أحمد بن تيمية من المتأخرين كبني مفلح والمرادوة، وهم اغتروا بابن تيمية فلا يعد أقوالهم قولاً في المذهب، وصاحب الفروع من بني مفلح ممن انخدع بابن تيمية، وذكر إسحاق بن منصور شيخ الترمذي في مسائله عن أحمد ـ وهي محفوظة تحت رقم ٨٣ من فقه الحنابلة بظاهرية دمشق ـ مثل ما ذكره الأثرم.

بل عدّ أحمد بن حنبل مخالفة ذلك خروجاً عن السنة، حيث قال في جواب كتبه إلى مسدد بن مسرهد عن السنة: ومن طلّق ثلاثاً في لفظ واحد، فقد جهل وحرمت عليه زوجته، ولا تحل له أبداً حتى تنكح زوجاً غيره اهـ. وهذا الجواب أسنده القاضي أبو الحسين بن أبي يعلى الحنبلي في طبقات الحنابلة عند ترجمة مسدد بن مسرهد وسنده مما يعول عليه الحنابلة، وإنما عدّه من السنة لأن الروافض كانوا يخالفون ذلك تلاعباً منهم بأنكحة المسلمين.

وفي التذكرة للإمام الكبير أبي الوفاء بن عقيل الحنبلي «وإذا قال أنت طالق ثلاثاً إلا طلقتين وقعت الثلاث لأنه استثناء الأكثر فلم يصح الاستثناء».

وقال أبو البركات مجد الدين عبد السلام بن تيمية الحراني الحنبلي مؤلف منتقى الأخبار في كتابه المحرر: ولو طلقها اثنتين أو ثلاثاً بكلمة أو كلمات في طهر فما فوق من غير مراجعة وقع وكان للسنة، وعنه للبدعة وعنه الجمع في الطهر بدعة، والتفريق في الأطهار سنة اهـ. وأحمد بن تيمية يروي عن جده هذا، أنه كان يفتي سراً برد الثلاث إلى واحدة وأنت ترى نص قوله في المحرر ونبرىء جده من أن يكون يبيّت من القول خلاف ما يصرح به في كتبه، وإنما ذلك شأن المنافقين والزنادقة، وقد بلونا الكذب كثيراً فيما ينقله ابن تيمية فإذا كذب على جده هذا الكذب المكشوف لا يصعب عليه أن يكذب على الآخرين نسأل الله السلامة.

ومذهب الشافعية في المسألة أشهر من نار على علم، وقد ألّف أبو الحسن السبكي والكمال الزملكاني وابن جهبل وابن الفركاح والعز بن جماعة والتقي الحصني وغيرهم مؤلفات في الرد عليه في هذه المسألة وغيرها من المسائل وأكثرها بمتناول الأيدي.

وابن حزم الظاهري على افتتانه بالشذوذ في المسائل لم يسعه ألا يسلك سبيل الجمهور، بل أفاض في المحلى في التدليل على وقوع الثلاث بلفظ واحد بتوسع يجب الاطلاع عليه ليعلم مبلغ زيغ من يزعم خلاف ذلك من الأظناء المتهمين.

وبهذا البيان الواسع استبان قول الأمة جمعاء في المسألة من الصحابة والتابعين وغيرهم، والأحاديث التي سقناها لا تدع قولاً لقائل في وقوع الثلاث بلفظ واحد.

ودلالة الكتاب على ذلك ظاهرة لا تقبل التشغيب فقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] أمر بالطلاق لقبل العدة من غير أن يفيد بطلان الطلاق في غير العدة بل يدل ما في نسق الخطاب على الوقوع في غير العدة حيث قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾ [الطلاق: ١] فلولا أنه إذا طلّق لغير العدة وقع لما كان ظالماً لنفسه بإيقاعه في غير العدة، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] يريد والله أعلم أنه إذا أوقع الطلاق على ما أمره الله وفرق الطلقات على الأطهار كان له مخرج مما أوقع إن لحقه ندم وهو الرجعة؛ وبهذا تأول الآية عمر وابن مسعود وابن عباس كما سبق ومن مثلهم في الفهم وإدراك التأويل؟

وقال علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه: لو أن الناس أصابوا حد الطلاق ما ندم رجل طلّق امرأته. وهو إشارة إلى ذلك ومن مثل مدينة العلم في إدراك أسرار التنزيل؟.

وقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٩] يدل على صحة الجمع بين الاثنتين إذا حملت كلمة ﴿مَرَّتَانِ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٩] على الاثنتين كما في قوله تعالى: ﴿نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزَاب: ٣١] والقرآن يفسر بعضه بعضاً، وهكذا فهم البخاري معنى الآية حتى ذكرها في باب من أجاز الثلاث بلفظ واحد وكذا ابن حزم وأيّده الكرماني لأنه لا يوجد من يفرق بين الاثنتين والثلاث في صحة الوقوع وإليه ميل الشافعية، وابن حجر فقهه تكلف وليس له اتساع في اللغة وقوله أمام قول الكرماني فيما يتعلق بالنظر واللغة ليس بشيء، وإذا حملت تلك الكلمة على أنها من قبيل التثاني المكررة تدل على صحة وقوع الثلاث إذا كان إيقاعها بتكرار اللفظ سواء كان في حيض أو طهر أو أطهار أو في مجلس أو في مجالس فإذا صحّ الطلاق في طهر أو حيض بالتكرير صحّ فيه الطلاق أيضاً بلفظ واحد حيث لا يوجد من يفرق بين هذا وذاك وإنما ينازع من ينازع فيما لم يفرق على الأطهار وهذا ظاهر.

والشوكاني حاول التمسك بكونها من قبيل التثاني المكررة كما يقول الزمخشري وظن به أنه بهذا القول ابتعد عن مذهبه في المسألة وأنى يكون هذا وأين يجد الشوكاني ما يتمسك به في الآية وهي كما شرحنا لكن الغريق يحاول أن يتمسك بكل حشيش.

وهذا على فرض أن في الآية ما يدل على القصر وأن المراد بالطلاق هو الشرعي الذي يلغو خلافه كما يزعم الشوكاني فكيف أن هذا وذاك بعيدان عن التسليم لظهور أن الطلقة الواحدة الرجعية تعتبر طلقة شرعية تقع بها البينونة عند انقضاء العدة مع عدم كونها طلقة بعدها طلقة.

وقد بسط الإمام أبو بكر الرازي الجصاص وجه دلالة الكتاب على قول الجمهور بأوسع مما هنا، فمن أراد الاستزادة فعليه بأحكام القرآن له.

وتشير الآيات في نسق الخطاب إلى أن الأمر بتفريق الطلاق على الأطهار لأجل مصلحة دنيوية ترجع إلى المطلقين، وهي صيانتهم عن التسرع في طلاق يفضي إلى الندم. لكن كثيراً ما يكون المطلق بحيث لا يندم لأحوال خاصة، فالندم جائز الانفكاك عن «الطلاق في غير العدة» لأن المفرق على الأطهار قد يندم، والجامع بين الطلقات في الحيض أو في طهر جامع فيه قد لا يندم لأحوال خاصة كما قلنا فيكون الندم مجاوراً للطلاق المذكور لا وصفاً لازماً له حتى يفيد الأمر هنا تحريم ضده عند القائلين به فيتبين بذلك مبلغ قيمة كلام الشوكاني هنا.

والحاصل أن الآيات في نسق الخطاب، وقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٩] على التفسيرين والأحاديث التي سبقت تدل كلها على وقوع «الطلاق في غير العدة» مع الإثم فهي تغني عن القياس، لأنه لا حاجة إليه في مورد النص.

وأما ما يذكر من أن الظهار يترتب عليه حكمه مع أنه منكر من القول وزور، فلمجرد التنظير لا القياس. وحيث توهم الشوكاني أن ذكره لأجل القياس بادر إلى التشغيب بقوله: عقد البيع أو النكاح على المحرمات، منكر من القول وزور، لكنه باطل لا يترتب عليه أثره فلا يصح القياس. وفاته أن الفارق في البيع والنكاح ظاهر مكشوف، فإنهما عقدان ابتدائيان لا طارئان على العقدين القائمين بخلاف الظهار والطلاق فإنهما طارئان على العقدين القائمين، فيصح قياس الطلاق في غير العدة على الظهار رغم أنف الشوكاني لو كان إلى القياس حاجة، وغريب جداً كيف لا يسأم الشوكاني من المشاغبات الفارغة.

ولا بد هنا من الإشارة إلى دقيقة، وهي أن الطحاوي كثيراً ما يذكر في الأبواب في صدد الكلام على أحاديث من أخبار الآحاد (والنظر هنا يقتضي كيت وكيت) ويظن من ذلك من لا خبرة عنده، أنه يريد القياس بذلك في المسألة، وليس كذلك، بل هو تطبيق منه لقاعدة أهل العراق في خبر الآحاد من عرضه على الأصول المجتمعة عندهم من البحث في الكتاب والسنة، فإن كان الخبر مخالفاً لتلك الأصول يعتبرونه شاذاً خارجاً على نظائره، فيتوقفون في أمره، ويضاعفون النظر حتى يهتدوا إلى أدلة أخرى، وهي من الأصول الدقيقة عندهم يحتاج تطبيقها إلى مجتهد دقيق النظر واسع العلم كالطحاوي فكتبه في غاية من النفع في أمثال تلك القواعد المهجورة عند ضعفة المتأخرين، وهو لا شك ممن بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق، وإن حافظ على انتسابه بأبي حنيفة، وقوله والبدء في العقود لا يصح إلا بما أمر الله به بخلاف ما يطرأ على العقود القائمة، من تلك الأصول التي يعرض عليها الخبر، والخروج من الصلاة تنظير كما أسلفناه، والحاصل أن ما يسوقه الطحاوي من الأنظار ليس لأجل القياس في مورد النص بل لأجل تصحيح خبر أو ترجيحه على خبر على أصلهم المذكور، وإن صحّ القياس فيما يذكره.

وها هو الكتاب والسنة وفقهاء الأمة على توافق تام في المسألة، فمن خرج بعد هذا كله، على كل ذلك يكاد يكون خارجاً على الإسلام، إلا إذا كان غالطاً يجهل المسألة جهلاً بسيطاً فيمكن إيقاظه بخلاف من كان جهله مركباً أو مكعباً، بأن يكون جاهلاً بجهله فقط، أو معتقداً مع هذا الجهل أنه أعلم الخليقة بتلك المسألة المجهولة عنده، والله سبحانه هو الهادي.

حديث ابن عباس في إمضاء عمر للثلاث

قال مؤلف الرسالة بعد أن ادّعى أن إمضاء عمر للثلاث على المطلقين ثلاثاً كان عقوبة منه لا حكماً شرعياً (ص٨٠ ـ ٨١: **وكانت هذه العقوبة من عمر زاجرة للناس عن العبث بالطلاق، وكانت عقوبة لوقتها، ثم اضطرب الأمر واسترسل الناس في العبث وأكثر الصحابة حاضرون يرون أمر عمر الذي أقروه؛ ويرهبون خلافه تحرزاً من الخروج على رأي الأكثرين؛ وبعضهم يفهم أن هذا الأمر تعزير وزجر؛ فيفتي تارة بإمضاء الثلاث التطليقات، وتارة بعدم إمضائها، وباعتبار الطلقتين الأخريين في العدة باطلتين لا تقعان كما ثبت عن ابن عباس الإفتاء بهذا وبذاك... ثم جاء عصر التابعين فاختلفوا أيضاً، واختلفت عن كثير منهم الروايات في الفتيا، وكانت العجمة دخلت على الألسنة وسمعوا الروايات على الوجه العربي (طلّق فلان ثلاثاً) فظنه من لا يحسن العربية ولم يتأمل الفرق بين الإنشاء والخبر، أن قول القائل: أنت طالق ثلاثاً. ونحوه بقصد الإنشاء. (وحمل حديث عمر على التكرار في مجلس بعد أن كان يعتبر تأكيداً على ما يراه النووي والقرطبي)، تأويل لا يعتد به (ص٨٢ ـ ٨٣) ويهدمه حديث ابن عباس في ركانة (في مسند أحمد وسيأتي أنه متهدم فكيف يهدم)، وقال ابن حجر (وهذا الحديث نص في المسألة لا يقبل التأويل الذي في غيره) وهو معلول عند ابن حجر كما في تخريج أحاديث الرافعي له فماذا يفيد عدم احتماله التأويل.**

أقول: إني أتعجب جداً كيف لا يوجد في كلام هذا المتمجهد رأي واحد عليه أثر بعض إصابة ولعل الله سبحانه قضى أن يفضح الخارجين على الأمة جمعاء ولا مرد لقضائه وهو الحكيم الخبير.

فيا سبحان الله أمثل عمر رضي الله عنه يكره الناس على خلاف ما ثبت في الشرع ويتهيبه الصحابة فيجارونه وفيهم من يقيم بسيفه اعوجاج من يعوج؟ وما هذا إلا من نزغات الروافض يحاول أهل الفساد إخفاء هذه النزغة تحت كلمات مطاطة.

ولن يجد أيّ زائغ رواية تصح عن أي صحابي في الإفتاء بأن الثلاث واحدة وغاية ما يجده لا يتعدى أن يكون من قبيل ما نقله ابن رجب عن الأعمش وقد سبق، أو من قبيل رواية أبي الصهباء التي أبدى أهل العلم ما فيها من العلل القادحة على فرض احتمال حملها على ما يقوله أهل الزيغ وسيأتي، أو من قبيل رواية أبي الزبير المنكرة وقد سبق التدليل على وجوه الإنكار فيها (ص١٩ ـ ٢٠)، أو من قبيل ما وقع في بعض روايات طلاق ركانة وسيأتي تفنيده، أو من قبيل ما كان ابن سيرين يسمعه عشرين سنة ممن يعده من الصادقين ثم استبان له خلافه كما في صحيح مسلم، أو من قبيل نقل ابن مغيث المتهدم.

أفلم يكن عمر رضي الله عنه يعلم أن إكراه الناس على خلاف شرعهم حرام وأي حرام، وخروج على الشرع وأي خروج، وعلى فرض أنه أُكره فما هي قيمة الإكراه على ترك الرجعة أو منع التزويج فوق قيمة الإكراه على النكاح والطلاق عند الأكثرين. أليس في استطاعة هؤلاء المطلقين أن يراجعوا مطلقاتهم من غير علمه، أو أن يتزوجوا بغير علمه فمن الذي يستطيع أن يمنع الناس عما يملكونه إلى أن تختلط الأنساب، ويفتح للشرور كل باب؟؟؟

وقد توهم ابن القيم أن يتمكن من تغطية كلامه الفاسد بأن يقول إن عمل عمر هذا كان من قبيل التعزير المشروع له، فكيف يتصور أن يقدم أي شخص على إلغاء حكم شرعي تعزيراً؟ وأين هذا من التعزير المعروف في الشرع المعترف به عند فقهاء الأمة؟ وليس لذلك نظير واحد فيما أطال ابن القيم الكلام به بل فتح هذا الباب، فتح لباب إلغاء الشرع كله بمثل هذه التعليلات الواهية ـ كما استرسل الطوفي الحنبلي في المصلحة المرسلة فتحاً لمثل هذا الباب ـ فلا ينطوي مثل هذا التعليل إلا على خبث نحو سيدنا عمر ونحو جمهور الأصحاب الذين وافقوه ونحو الشرع الأغر نفسه كما لا يخفى على من غاص في المسألة وقتلها بحثاً من جميع نواحيها من غير أن يكتفي بتقليد الشذاذ أو استطراف طرف من البحث فقط.

وقد ذكر ابن رجب فائدة نفيسة في أقضية عمر في كتابه المذكور ولا يمكنني أن أفوتها من غير أن أشير إليها وهي (أن ما قضى به عمر على قسمين أحدهما ما لم يعلم للنبي ﷺ فيه قضاء بالكلية وهذا على نوعين أحدهما ما جمع فيه عمر الصحابة وشاورهم فيه وأجمعوا معه عليه فهذا لا يشك فيه أحد أنه الحق كالعمرتين وكقضائه فيمن جامع في إحرامه أن يمضي في نسكه وعليه القضاء والهدي ومسائل كثيرة، والثاني ما لم يجمع الصحابة فيه مع عمر بل بقوا مختلفين فيه في زمنه وهذا يسوغ فيه الاختلاف كمسائل الجد مع الإخوة والقسم الثاني ما روي عن النبي ﷺ فيه قضاء بخلاف قضاء عمر وهو على أربعة أنواع، أحدها: ما رجع فيه عمر إلى قضاء النبي ﷺ وهذا لا عبرة فيه بقول عمر الأول. والثاني: ما روي عن النبي ﷺ فيه حكمان: أحدهما موافق لقضاء عمر فإن الناسخ من النصين ما عمل به عمر؛ والثالث: ما صحّ عن النبي ﷺ أنه رخص في أنواع من جنس العبادات فيختار عمر للناس، ما هو الأفضل والأصلح ويلزمهم فهذا لا يمنع العمل بغير ما اختاره عمر، والرابع: ما كان قضاء النبي ﷺ لعلة فزالت العلة فزال الحكم بزوالها (كالمؤلفة) أو وجد مانع يمنع من ذلك) اهـ.

ولا يخفى على المتبصر مرجع هذه المسألة من تلك الأقسام والأنواع.

فنحن نتكلم الآن على حديث ابن عباس في إمضاء عمر للثلاث، وحديث ركانة حتى يتبين أنه ليس لأحد من الزائغين وجه تمسك في الحديثين جميعاً بل فيهما ما يزيد الجمهور حجة إلى حججهم.

أما حديث ابن عباس الذي يدندن حوله هؤلاء الشذاذ على أمل أنهم يجدون فيه بعض متمسك لهم في خروجهم على الأمة فهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم. وفي لفظ عن طاوس أن أبا الصهباء قال لابن عباس: هات من هناتك، ألم يكن طلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر واحدة؟ فقال: قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تتايع الناس في الطلاق فأجازه عليهم. وفي لفظ عن طاوس، أن أبا الصهباء قال لابن عباس: أتعلم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وثلاثاً من إمارة عمر؟ فقال ابن عباس: نعم. وتلك الأحاديث الثلاثة أخرجها مسلم في صحيحه.

وأما لفظ «يرددن» في مستدرك الحاكم فمن رواية عبد الله بن المؤمل وقد ضعفه ابن معين وأبو حاتم وابن عدي وقال أبو داود: منكر الحديث ولفظ ابن أبي مليكة في الحديث لفظ انقطاع ولولا تشبع الحاكم لأبى تخريج الحديث في مستدركه فكم بين الشيعة من ينخدع بتلبيسات الروافض وتسترهم بمذهب الشيعة من غير أن يعلموا مغزاهم بأمثال تلك المسألة.

فلننظر أولاً في لفظ الثلاث هل هو كل ثلاث من أنواع الطلاق بحمل اللام على الاستغراق أم المراد ما هو معهود منها فالحمل على العموم متعذر لأن الثلاث المفرقة على الأطهار لا يتصور توحيدها سواء كان قبل حصر عدد الطلاق في الثلاث أو بعده فإن الناس كانوا يطلقون ما شاؤوا قبل الحصر بدون اعتبار أن تكون الثلاث واحدة فلا يكون لتوحيدها معنى قبل الحصر في الثلاث وأما بعده فلا يتصور توحيدها أيضاً لأن قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ...﴾ [البَقَرَة: ٢٢٩] نص على أن عدد الطلاق اثنتان تصح المراجعة بعدهما فثالثة لا تحل المرأة بعدها للرجل حتى تنكح زوجاً غيره، فأنى يمكن توحيدها بعد نزول هذه الآية فلم يبقَ إلا احتمال أن يكون المراد

بالثلاث الثلاث غير المفرقة على الأطهار التي لا وطء فيها دائراً هذا الاحتمال بين أن يكون إيقاعها بلفظ واحد أو بألفاظ فإذا كان إيقاعها بألفاظ فإما أن يكون الإيقاع بها على التعاقب في المدخول بها أو غير المدخول بها فبأول لفظ تبين غير المدخول بها من غير أن تبقى محلاً للثاني والثالث وأما المدخول بها فإن أراد المطلق بها واحدة وأتى بالثاني والثالث على التعاقب لأجل التأكيد يقبل قوله ديانة، وأما إذا كان إيقاعها بألفاظ غير متعاقبة أو بلفظ واحد فيدور أمره بين أن يكون بمعنى أن الثلاث الجاري إيقاعها الآن كان يجري إيقاع واحدة بدلها في عهد الرسالة وعهد أبي بكر وأوائل عهد عمر رضي الله عنهم وكان الناس يراعون السنة في تفريق التطليقات على الأطهار في تلك العهود ثم تتابعوا في إيقاعها جميعاً في حيض أو طهر واحد بلفظ واحد أو بألفاظ غير متعاقبة، وبين أن يكون بمعنى أن الثلاث الجاري إيقاعها اليوم بلفظ واحد أو بألفاظ غير متتابعة في طهر واحد أو حيض كان كذلك في تلك العهود وكانوا يعدونها واحدة فهل نخالفهم في ذلك ونعتبرها ثلاثاً على خلاف ما كان يعد في تلك العهود؟ فالاحتمال الأول من الاحتمالين اللذين انتهى إليهما السبر والتقسيم ليس هناك شيء يضاده أو يخالفه.

وأما الاحتمال الثاني منهما ففيه مخالفة لرأي الراوي الصحابي فكم ردّ النقاد أحاديث بمخالفتها لآراء رواتها كما بسط ابن رجب في شرح علل الترمذي وهو مذهب يحيى بن معين ويحيى بن سعيد القطان وأحمد بن حنبل وابن المديني وإن رأى بعض أهل العلم الاعتداد بالمروي دون رأي الراوي ولكن هذا فيما إذا كان نصاً أو احتمل احتمالاً غير مرجوح فأنى يعتد باحتمال مصطنع على هذا الرأي أيضاً، ومن اقتصر نظره على كتب المصطلح للمتأخرين فقد غطّى على بصره أفق نظره، وقد تواتر عن ابن عباس أنه يرى أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع ثلاثاً وقد سبق رواية ذلك عنه بطريق عطاء وعمرو بن دينار وسعيد بن جبير ومجاهد وغيرهم بل بطريق طاوس نفسه.

وفيه أيضاً انفراد طاوس على خلاف رواية الآخرين وهذا شذوذ يرد به الحديث كما يرد بالأول.

وفيه أيضاً أنه سبق من تخريج الكرابيسي، أن ابن طاوس راوي هذا الخبر عن أبيه كذب من نسب إلى والده أن الثلاث واحدة.

وفيه أيضاً أن لفظ طاوس (إن أبا الصهباء قال) لفظ انقطاع، وفي صحيح مسلم بعض أحاديث منقطعة.

وفيه أيضاً أن أبا الصهباء إن كان مولى ابن عباس فهو ضعيف على ما ذكره النسائي، وإن كان غيره فهو مجهول.

وفيه أيضاً أن في بعض طرق الحديث (هات من هناتك) وجل مقدار ابن عباس أن يواجهه أحد من الصحابة في طبقته فضلاً عن مولاه بمثل هذا الخطاب ولا يرد عليه بما يجب.

وفيه أيضاً أنه على تقدير إجابته من غير أن يرد عليه يكون الجواب من هناته المردودة باعترافه، وقد شهر حكم رخص ابن عباس بين السلف والخلف، وعادة مسلم أن يحشر طرق الحديث في صعيد واحد تسهيلاً للحكم في الحديث، وهي طريقة بديعة في تعريف مرتبة الحديث.

وفيه أيضاً خروج عمر على الشرع بالرأي، وجل مقدار عمر رضي الله عنه عن مثل ذلك.

وفيه أيضاً وصم جمهور الصحابة بأنهم لا يحكمون النبي ﷺ فيما شجر بينهم، بل يحكمون الرأي، وهذه شناعة لا يرتضيها للصحابة رضي الله عنهم إلا الروافض ومصدر هذا الشذوذ الروافض عند أهل التحقيق.

وأما عد ذلك عملاً سياسياً يسوغ لعمر عمله تعزيراً، فحاشاه عن ذلك، فمن الذي يبيح الخروج على الشرع سياسة؟ فتلك عشرة كاملة، تقضي على الأخذ بالاحتمال الثاني من الاحتمالين الأخيرين، فإذن تعين الاحتمال الأول منهما على تقدير صحة الحديث[1]، وكنت عللت هذا الحديث فيما علقته على ذيول طبقات الحفاظ بما يقرب من هذا البيان على أن القول بأن الثلاثة واحد ليس من قول المسلمين في شيء.

جعلوا الثلاثة واحداً لو أنصفوا   لم يجعلوا العدد الكثير قليلا

وقال ابن رجب في كتابه السابق عندما شرع في الكلام على حديث ابن عباس هذا: فهذا الحديث لأئمة الإسلام فيه طريقان أحدهما مسلك الإمام أحمد ومن وافقه

---

(١) ولم أتعرض لاحتمال النسخ لأنه احتمال ضعيف جداً؛ وإنما تعرّض له الشافعي ومن تابعه إرخاء للعنان إلى حد أضعف الاحتمالات حتى يتم الإجهاز على التمسك بهذا الحديث من كل النواحي والكلام في هذا طويل الذيل متشعب.

وهو يرجع إلى الكلام في إسناد الحديث بشذوذه وانفراد طاوس به وأنه لم يتابع عليه، وانفراد الراوي بالحديث (مخالفاً للأكثرين) وإن كان ثقة هو علة في الحديث يوجب التوقف فيه وأن يكون شاذاً ومنكراً إذا لم يرو معناه من وجه يصح وهذه طريقة أئمة الحديث المتقدمين كالإمام أحمد ويحيى بن معين ويحيى بن القطان وعلي بن المديني وغيرهم، وهذا الحديث ما يرويه عن ابن عباس غير طاوس، قال الإمام أحمد في رواية ابن منصور (وقد أشرنا إليه فيما سبق) كل أصحاب ابن عباس روى عنه خلاف ما روى طاوس. (ومثله فيما نقلناه عن الأثرم) وقال الجوزجاني ـ صاحب الجرح ـ هو حديث شاذ، وقد عُنيت بهذا الحديث في قديم الدهر فلم أجد له أصلاً اهـ. ثم قال ابن رجب: ومتى أجمع الأمة على إطراح العمل بحديث وجب إطراحه وترك العمل به. وقال عبد الرحمٰن بن مهدي: لا يكون إماماً في العلم، من يحدث بالشاذ من العلم، وقال إبراهيم النخعي: كانوا يكرهون الغريب من الحديث، وقال يزيد بن أبي حبيب: إذا سمعت الحديث فانشده كما تنشد الضالة، فإن عُرف وإلا فدعه، وعن مالك: شر العلم الغريب، وخير العلم الظاهر الذي قد رواه الناس، وفي هذا الباب شيء كثير(١).

ثم قال ابن رجب: وقد صحّ عن ابن عباس وهو راوي الحديث أنه أفتى بخلاف هذا الحديث ولزوم الثلاث المجموعة، وقد علل بهذا أحمد والشافعي كما ذكره الموفق بن قدامة في المغني وهذه أيضاً علة في الحديث بانفرادها، فكيف وقد انضم إليها علة الشذوذ والإنكار وإجماع الأمة على خلافه، وقال القاضي إسماعيل في أحكام القرآن: طاوس مع فضله وصلاحه، يروي أشياء منكرة، منها هذا الحديث، وعن أيوب أنه كان يتعجب من كثرة خطأ طاوس. وقال ابن عبد البر: شذّ طاوس في هذا الحديث، ثم قال ابن رجب: وكان علماء أهل مكة ينكرون على طاوس ما ينفرد به من شواذ الأقاويل اهـ. وقال الكرابيسي في أدب القضاء: إن طاوساً يروي عن ابن عباس أخباراً منكرة ونراه والله أعلم أنه أخذها عن عكرمة، وعكرمة توقاه سعيد بن المسيب، وعطاء، وجماعة، وكان قدم على طاوس، وأخذ طاوس عن عكرمة عامة ما يرويه عن ابن عباس اهـ. وقال أبو الحسن السبكي: فالحملة على عكرمة، لا على

---

(١) قال إبراهيم بن أبي عبلة: من حمل شاذ العلم حمل شراً كبيراً، وقال شعبة: لا يجيئك الحديث الشاذ إلا من الرجل الشاذ. ذكره ابن رجب في شرح علل الترمذي.

طاوس اهـ. وسبق أن سقنا رواية الكرابيسي عن ابن طاوس ما ينفي ذلك عن أبيه، هذا ما يتعلق بالمسلك الأول[1].

وعن الطريق الثاني يقول أيضاً ابن رجب: وهو مسلك ابن راهويه ومن تابعه، وهو الكلام في معنى الحديث، وهو أن يحمل على غير المدخول بها، نقله ابن منصور عن إسحاق بن راهويه وأشار إليه الحوفي في الجامع وبوّب عليه أبو بكر الأثرم في سننه وأبو بكر الخلال يدل عليه، وفي سنن أبي داود من رواية حماد بن زيد عن أيوب عن غير واحد عن طاوس عن ابن عباس، كان الرجل إذا طلّق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوه واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدر من إمارة عمر رضي الله عنهما، فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها قال: أجيزوهن عليهن وأيوب إمام كبير، فإن قيل تلك الرواية مطلقة، قلنا نجمع بين الدليلين، ونقول هذا قبل الدخول اهـ. ما ذكره ابن رجب في المسلك الثاني.

وحاول الشوكاني أن يجعل هذا من قبيل التنصيص على بعض إفراد العام في جزئه في الطلاق الثلاث، وقد ذكرنا ما ينافي حمل اللام في الثلاث على الاستغراق فلا يكون من هذا القبيل، وإنما كلام الشوكاني هذا لمجرد أن يبقى وهو يتكلم نفع كلامه أم لم ينفع، شأن من قال عنه زفر بن الهذيل ما سبق ذكره، ثم قال الشوكاني: إن الطلاق قبل الدخول نادر فكيف يتتابع الناس حتى يغضب منه عمر أقول ما يعد نادراً في بلد أو زمن كثيراً ما يكون غير نادر بل كثير الوقوع في زمن آخر وفي بلد آخر فيكون كلامه هذا غير وارد، على أن هذا الكلام من الشوكاني محاولة منه لإبطال حكم الحديث المروي في سنن أبي داود بالرأي، ولعل هذا القدر من البيان يكفي لتبيين أنه لا متمسك لهم في حديث ابن عباس أصلاً.

وأما حديث ركانة الذي يريدون أن يتمسكوا به فهو ما أخرجه أحمد في مسنده، حيث قال: حدثنا سعد بن إبراهيم قال: أنبأنا أبي عن محمد بن إسحاق، قال: حدثني داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: طلّق

---

(١) ورواية ابن القيم عن عمر ندمه على ما فعل في الطلاق أخلوقة باطلة وفي سند هذه الرواية خالد بن يزيد بن أبي ملاك يقول عنه ابن معين: لم يرتضِ أن يكذب على أبيه فقط حتى كذب على الصحابة وكتاب الديات له حقه أن يدفن اهـ. ونقطة الخاء سالت على ميل إلى طرف حـ من كثرة الحبر على طرف القلم فرسم زاوية حادة فصحفه من رآه إلى مجالد وخالد بن يزيد هذا ليس له أخ باسم مجالد أصلاً وأبوه لم يدرك عمر قطعاً.

ركانة بن عبد يزيد زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله النبي ﷺ: «كيف طلقتها؟» قال: طلقتها ثلاثاً في مجلس واحد. قال: «إنما تلك واحدة راجعها إن شئت» قال: فراجعها اهـ.

وإني أستغرب جداً ممن يزعم أن الطلاق ثلاثاً لم يكن في زمن الصحابة بلفظ «أنت طالق ثلاثاً» كيف يحاول الاستدلال بهذا الحديث على رد الثلاث إلى واحدة فما يقع في مجلس واحد إن لم يكن بلفظ «أنت طالق ثلاثاً» يكون بتكرير اللفظ، وهو يحتمل تأكيد الواحدة وإنشاء الثلاث فإذا علم أنه ما أراد إلا واحدة يقبل قوله ديانة ويكون قوله: «طلقتها ثلاثاً» بمعنى أنه كرر لفظ الطلاق ويكون الراوي اختصر الحديث وروى بالمعنى.

على أن هذا الحديث منكر كما يقول الجصاص وابن الهمام لمخالفته لرواية الثقات الأثبات. ومعلول كما يقول ابن حجر في تخريج أحاديث الرافعي.

وفي تخريج الرافعي له (حديث إن ركانة بن عبد يزيد أتى رسول الله ﷺ فقال: إني طلقت امرأتي سهيمة البتة والله ما أردت إلا واحدة فردها عليّ) أخرجه الشافعي وأبو داود والترمذي وابن ماجه، واختلفوا. هل هو مسند إلى ركانة أو مرسل عنه؟ وصححه أبو داود وابن حبان والحاكم وأعله البخاري بالاضطراب، وقال ابن عبد البر في التمهيد: ضعفوه. وفي الباب عن ابن عباس ـ يعني بلفظ ثلاث كما سقنا ـ رواه أحمد والحاكم وهو معلول اهـ. بل صوّب ابن حجر في الفتح رأي من رأى أن الثلاث من تغيير بعض الرواة حيث كانت البتة شائعة في إيقاع الثلاث بها، وأقوال أهل العلم في (بتة) مشهورة.

فلنتكلم الآن على حديث ابن إسحاق في مسند أحمد ليتبين وجوه الإنكار والإعلال فيه. أما محمد بن إسحاق فقد كذبه مالك وهشام بن عروة وغيرهما بقلم عريض وكان يدلس عن الضعفاء وينقل من كتب أهل الكتاب من غير أن يبين يرمى بالقدر ويتهم بإدخال أحاديث الناس في حديثه وليس هو ممن يقبل قوله في الصفات ولا فيما تتابعت الروايات على ضد ما يرويه هو في أحاديث الأحكام ولو صرح بالسماع وقوّاه من قوّاه في المغازي، وداود بن الحصين من الدعاة إلى مذهب الخوارج الشراة ولولا أن مالك بن أنس روى عنه لترك حديثه كما قال أبو حاتم. وقال ابن المديني: ما رواه ابن الحصين عن عكرمة فمنكر وكلام أهل الجرح والتعديل فيه طويل الذيل ومن قبل روايته إنما قبل ما سلم من النكارة من مروياته فكيف تقبل

رواية مثله ضد الأثبات الثقات، وعكرمة يرمى بغير واحدة من البدع وتحاماه مثل ابن المسيب وعطاء فكيف يقبل قوله ضد روايات الثقات عن ابن عباس فأصاب جداً من قال إنه منكر ولا يصح عن أحمد تحسين هذا المتن بمثل هذا السند وهو القائل بأن خبر طاوس عن ابن عباس في الثلاث شاذ مردود كما أسلفنا عن إسحاق بن منصور وأبي بكر الأثرم.

وقال ابن الهمام: والأصح ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه أن ركانة طلّق زوجته البتة، فحلّفه رسول الله ﷺ، أنه ما أراد إلا واحدة، فردّها إليه، فطلّقها الثانية في زمن عمر رضي الله عنه، والثالثة في زمن عثمان رضي الله عنه، ومثله في مسند الشافعي، ففي سند أبي داود نافع بن عجير بن عبد يزيد فنافع ذكره ابن حبان في الثقات وإن جهله بعض من يكثر جهله بالرجال وأبوه يكفيه أن يكون تابعياً كبيراً لم يذكر بجرح، وعبد الله بن علي بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد أبي ركانة في سند الشافعي وثقه الشافعي، وأما عبد الله بن علي بن يزيد بن ركانة الذي يذكره ابن حزم فقد وثقه ابن حبان على أنه يكفي في التابعين ألا يذكروا بجرح ليخرجوا عن الجهالة وصفاً، وفي الصحيحين من هذا الصنف كثير من الرجال على ما ذكره الذهبي في مواضع من الميزان وعلى هذا الحديث عوّل أبو داود قائلاً إن ولد الرجل وأهله أعلم به.

وقال ابن رجب بعد أن ساق حديث ابن جريج الذي يقول فيه: أخبرني بعض بني أبي رافع مولى النبي ﷺ عن عكرمة عن ابن عباس بمعنى ما في مسند أحمد: إن في إسناده مجهولاً، والذي لم يسم هو محمد بن عبد الله بن أبي رافع وهو رجل ضعيف الحديث وأحاديثه منكرة، وقيل إنه متروك فسقط هذا الحديث حينئذ، وفي رواية محمد بن ثور الصنعاني إني طلقتها. بدون ذكر «ثلاثاً» وهو ثقة كبير ويعارضه أيضاً ما رواه ولد ركانة أنه طلّق امرأته البتة اهـ. وبه يعلم فساد قول ابن القيم في هذا الحديث.

وعلى القول بصحة خبر «البتة» يزداد به الجمهور حجة إلى حججهم، وعلى دعوى الاضطراب في حديث ركانة كما رواه الترمذي عن البخاري وعلى تضعيف أحمد لطرقه كلها ومتابعة ابن عبد البر له في التضعيف يسقط الاحتجاج بأي لفظ من ألفاظ رواية حديث ركانة.

ومن جملة اضطرابات هذا الحديث روايته مرة بأن المطلق هو أبو ركانة وأخرى بأنه ابنه ركانة لا أبوه، ويدفع أن هذا الاضطراب في رواية الثلاث دون رواية البتة

وهي سالمة من العلل متناً وسنداً ولو فرضنا وجود علة فيها يبقى سائر الأدلة بدون معارض.

وقال ابن رجب: لا نعلم من الأمة أحداً خالف في هذه المسألة مخالفة ظاهرة، ولا حكماً، ولا قضاءً، ولا علماً، ولا إفتاءً، ولم يقع ذلك إلا من نفر يسير جداً، وقد أنكره عليهم من عاصرهم غاية الإنكار، وكان أكثرهم يستخفي بذلك ولا يظهره فكيف يكون إجماع الأمة على إخفاء دين الله الذي شرعه على لسان رسوله، واتباع اجتهاد من خالفه برأيه في ذلك هذا لا يحل اعتقاده البتة اهـ.

ولعله ظهر بهذا البيان أن إمضاء عمر للثلاث حكم شرعي مستمَد من الكتاب والسنة مقارناً لإجماع فقهاء الصحابة فضلاً عن التابعين ومن بعدهم، وليس بعقوبة سياسية ضد حكم شرعي، فالخارج على إمضاء عمر خارج على ذلك كله.

تعليق الطلاق والحلف به

وقال (في ص١١٤: **والطلاق المعلّق كله غير صحيح ولا واقع... وفي ص٨٣ وقوى أمرهم في ذلك أهواء الملوك والأمراء وخاصة في أمر البيعة...**).

أقول: أما ما زعمه المؤلف من بطلان التعليق بنوعيه واتهامه لفقهاء الصدر الأول بمسايرة أهواء الملوك والأمراء في أيمان البيعة فمن التجرؤ البالغ عند من اطلع على نصوص الفقهاء في المسألة وعرف أحوال هؤلاء الفقهاء من التفاني في سبيل الحق.

وكنت أظن أن الدرة المضية وما معها من الرسائل لأبي الحسن السبكي المنشورة قبل سنين لم تدع وجه ارتياب في مسألة التعليق لمن اطلع عليها من الذين لا يتسع لهم وقت لتقليب أوراق الكتب المبسوطة في فقه المذاهب ولعل المؤلف لم يطلع عليها أو اختط لنفسه خطة اللجاج في المسألة.

ومذهب فقهاء الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم وقوع الطلاق المعلق عند حصول الشرط سواء كان الشرط من قبيل اليمين باعتبار إفادته الحث أو المنع أو التصديق أو لم يكن من قبيل اليمين لعدم إفادته أحد تلك المعاني وخالفهم ابن تيمية بأن يقول: لا يقع الطلاق الذي هو من قبيل اليمين بل تجب الكفارة عند الحنث وهذا ما لم يقل به أحد قبله، وخالفهم الروافض أيضاً في النوعين جميعاً وتابعهم بعض الظاهرية ومنهم ابن حزم وهم محجوجون جميعاً بالإجماع السابق وممن حكى

الإجماع في ذلك: الشافعي وأبو عبيد وأبو ثور وابن جرير وابن المنذر ومحمد بن نصر المروزي وابن عبد البر في التمهيد والاستذكار وابن رشد الفقيه في المقدمات وأبو الوليد الباجي في المنتقى وهؤلاء في سعة العلم بالآثار بحيث لو عطس أحدهم لتناثر من معطسه عشرات من أمثال الشوكاني ومحمد بن إسماعيل الأمير والقنوجي.

وعن محمد بن نصر وحده يقول ابن حزم: فلو قال قائل ليس لرسول الله ﷺ حديث ولا لأصحابه إلا وهو عند محمد بن نصر لما بعد عن الصدق اهـ.

وهؤلاء العلماء أمناء في نقل الإجماع وفي صحيح البخاري فتوى ابن عمر بالإيقاع. قال نافع: طلّق رجل امرأته البتة إن خرجت. فقال ابن عمر: إن خرجت فقد بانت منه، وإن لم تخرج فليس بشيء، وظاهر هذه الفتوى في هذه المسألة، فمن يشك في علم ابن عمر وتحرّيه في فتاويه؟ ولا يعرف أحد من الصحابة خالف ابن عمر في هذه الفتوى ولا أنكرها عليه.

وقد قضى علي كرّم الله وجهه في يمين بالطلاق بما يقتضي الإيقاع فإنهم رفعوا الحالف إليه ليفرقوا بينه وبين الزوجة بحنثه في اليمين فاعتبر القضية فرأى فيها ما يقتضي الإكراه حيث قال: «اضطهدتموه» فردّ الزوجة عليه لأجل الإكراه وهو ظاهر في أنه يرى الإيقاع لولا الإكراه ومن مثل أبي الحسن في القضاء؟ وتكلف ابن حزم إخراج هذا القضاء عن صوابه وسعى في إخراج القضية عن ظاهرها عن هوى كما إن قوله في قضاء شريح من هذا القبيل[1].

وفي سنن البيهقي بسند صحيح عن ابن مسعود في رجل قال لامرأته: إن فعلت كذا وكذا فهي طالق ففعلته قال: هي واحدة. وهو كنيف مليء علماً فمن مثله في صحة فتاويه؟ ويروى عن أبي ذر تعليق بمثل ذلك وكذا عن الزبير، والآثار في هذا الصدد كثيرة، وفي الكتاب إيقاع اللعنة على تقدير الكذب.

وقد قالت عائشة رضي الله عنها: «كل يمين وإن عظمت ليس فيها طلاق ولا عتاق ففيها كفارة يمين» وهذا الأثر نقله ابن عبد البر بهذا اللفظ في التمهيد والاستذكار مسنداً وإن حذف أحمد بن تيمية الاستثناء حينما نقل هذا الأثر خيانة منه في النقل هكذا قال أبو الحسن السبكي. فهذا عصر الصحابة لم ينقل فيه إلا الإفتاء بالوقوع.

---

(١) وقول الراوي «لم يره حدثاً» دليل ظاهر على أنه لو عدّ ما عمله الحالف حدثاً لأوقع عليه الطلاق بموجب تعليقه.

وأما التابعون فأئمة العلم منهم معدودون معروفون وكلهم أوقعوا الطلاق بالحنث. قال أبو الحسن السبكي في الدرة المضية التي لخصنا غالب هذا البحث منها: وقد نقلنا من الكتب المعروفة الصحيحة كجامع عبد الرزاق ومصنف ابن أبي شيبة وسنن سعيد بن منصور والسنن الكبرى للبيهقي وغيرها فتاوى التابعين أئمة الاجتهاد، وكل ذلك بالأسانيد الصحيحة أنهم أوقعوا الطلاق بالحنث في اليمين ولم يقضوا بالكفارة وهم: سعيد بن المسيب والحسن البصري وعطاء والشعبي وشريح وسعيد بن جبير وطاوس ومجاهد وقتادة والزهري وأبو مخلد والفقهاء السبعة فقهاء المدينة وهم: عروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمٰن، وسالم بن عبد الله، وسليمان بن يسار، وهؤلاء إذا أجمعوا على مسألة كان قولهم مقدماً على غيرهم، وأصحاب ابن مسعود السادات وهم: علقمة بن قيس، والأسود، ومسروق، وعبيدة السلماني، وأبو وائل شقيق ابن سلمة وطارق بن شهاب، وزر بن حبيش، وغير هؤلاء من التابعين مثل ابن شبرمة وأبي عمرو الشيباني وأبي الأحوص، وزيد بن وهب، والحكم بن عتيبة، وعمر بن عبد العزيز، وخلاس بن عمر، وكل هؤلاء نقلت فتاويهم بالإيقاع ولم يختلفوا في ذلك ومن هم علماء التابعين غير هؤلاء؟ فهذا عصر الصحابة وعصر التابعين كلهم قائلون بالإيقاع ولم يقل أحد منهم إن هذا مما يجزىء به الكفارة.

وأما من بعد هذين العصرين فمذاهبهم معروفة مشهورة كلها تشهد بصحة هذا القول كأبي حنيفة والثوري ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وأبي عبيد وأبي ثور وابن المنذر وابن جرير لم يختلفوا في هذه المسألة. ولم يتمكن ابن تيمية من أن ينسب الإفتاء بعدم الوقوع إلى أحد من التابعين، سوى طاوس تبعاً لابن حزم وهو غالط في الرواية عنه، وتابعه أغلط وإنما فتواه في حق المكره كما يظهر من كتاب عبد الرزاق نفسه وإليه يعزو ابن حزم الرواية. وقد صحّ النقل عن طاوس بالإيقاع في سنن سعيد بن منصور ومصنف عبد الرزاق وغيرهما.

ومخالفة بعض الظاهرية لهذا الحكم في زمن متأخر محجوجة بالإجماع السابق، وليس الإجماع كما يريد ابن حزم أن يصوره تملصاً من أقوال الصحابة الذين هم أمناء في نقل الدين إلينا، على أن الظاهرية نفاة القياس ليسوا ممن يعتد بكلامهم في الإجماع عند أهل التحقيق وإن كان لكل ساقطة لاقطة.

قال أبو بكر الرازي الجصاص في أصوله: لا يعتد بخلاف من لا يعرف أصول الشريعة ولم يرتضِ بطرق المقاييس ووجوه اجتهاد الرأي كداود الأصبهاني والكرابيسي

وأضرابهما من السخفاء الجهّال لأن هؤلاء إنما كتبوا شيئاً من الحديث ولا معرفة لهم بوجوه النظر ورد الفروع والحوادث إلى الأصول فهم بمنزلة العامي الذي لا يعتد بخلافه لجهله ببناء الحوادث على أصولها من النصوص، وقد كان داود ينفي حجج العقول، ومشهور عنه أنه كان يقول: ليس في السموات والأرض ولا في أنفسنا دلائل على الله تعالى وعلى توحيده وزعم أنه إنما عرف الله عزّ وجل بالخبر ولم يدرِ الجاهل أن الطريق إلى معرفة صحة خبر النبي ﷺ والفرق بين خبره وخبر مسيلمة وسائر المتنبئين والعلم بكذبهم إنما هو العقل والنظر في المعجزات والأعلام والدلائل التي لا يقدر عليها إلا الله سبحانه وتعالى فإنه لا يمكن أحداً أن يعرف النبي ﷺ قبل أن يعرف الله تعالى. فمن كان هذا مقدار عقله ومبلغ علمه كيف يجوز أن يعد من أهل العلم وممن كان يعتد بخلافه. وهو معترف مع ذلك أنه لا يعرف الله تعالى لأن قوله إني ما أعرف الله تعالى من جهة الدلائل اعتراف منه بأنه لا يعرفه فهو أجهل من العامي وأسقط من البهيمة فمثله لا يعتد بخلافه على أهل عصره إذا قال قولاً يخالفهم به فكيف بخلافه على من تقدمه، ونقول أيضاً في كل من لم يعرف أصول السمع وطرق الاجتهاد والمقاييس الفقهية إنه لا يعتد بخلافه وإن كان ذا حظ من المعرفة بالعلوم العقلية بل يكون هو أيضاً بمنزلة العامي في عدم الاعتداد بخلافه اهـ.

جزى الله الجصاص عن العلم خيراً قد أبان عن هذه الفئة السخيفة وإن أبدى فيهم بعض قسوة وهو من أعرف الناس بهم لقرب عهده من زمن إمامهم ومعاصرته لكبار دعاته وإنما ذلك منه حيث يغار على دين الله من أن يعبث به الجاهلون وهم ممن أمر الله سبحانه بالقول البليغ فيهم ومن تساهل معهم فقد ضرّ الدين من غير أن ينفعهم، وتابعه في هذه الشدة إمام الحرمين ومن ظنّ أن قول إمام الحرمين في ابن حزم وأتباعه فقد جهل التاريخ لأنه لم يكن مذهب ابن حزم في عصر إمام الحرمين ذائعاً في الشرق حتى يتكلم عنه باسم الظاهرية.

وأما الذي أطال النفس في الرد على ابن حزم فهو أبو بكر بن العربي فإنه قال في (القواصم والعواصم، ج٢، ص٦٧ ـ ٩٨) عن الظاهرية: «وهي أمة سخيفة تسورت على مرتبة ليست لها، وتكلمت بكلام لم تفهمه، تلقفوه من إخوانهم الخوارج حين حكم علي رضي الله عنه يوم صفين فقالت: لا حكم إلا لله «كلمة حق أُريد بها باطل»، وكان أول بدعة لقيت في رحلتي، القول بالباطن فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ به المغرب سخيف كان من بادية أشبيلية يعرف بابن حزم نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ثم انتسب إلى داود ثم خلع الكل واستقلّ بنفسه وزعم أنه

إمام الأمة يضع ويرفع ويحكم ويشرع وينسب إلى دين الله ما ليس فيه ويقول عن العلماء ما لم يقولوا تنفيراً للقلوب عنهم وتشنيعاً عليهم اهـ) ثم ذكر هناك كثيراً من مخازيه مما فيه عبرة لمن أوتي التبصر، ولا يجهل مقدار أبي بكر بن العربي هذا في سعة العلم ومتانة الدين والأمانة في النقل إلا الجهلة الأغمار.

وقال الحافظ أبو العباس أحمد بن أبي الحجاج يوسف اللبلي الأندلسي في فهرسته عن ابن حزم: «ولا يشك في أن الرجل حافظ إلا أنه إذا شرع في تفقه ما يحفظه لم يوفق فيما يفهمه لأنه قائل بجميع ما يهجس في صدره ومما يدل على صحة ما أقوله أن من عنده أدنى مسكة من عقل لا يقول بما يقول هو به من أن القدرة القديمة تتعلق بالمحال» اهـ. وما هذى به ابن حزم المسكين في (الفصل) من تعلق القدرة بالمحال شناعة لا تتصور فوقها شناعة وقد ردّ على هذا الهذيان الحافظ اللبلي في فهرسته أوضح رد ثم قال: «والذي يغلب على الظن أن ما يصدر من ابن حزم من هذا الكفر العظيم وما يقوله من الهذيان والتخرص والبهتان لا يكون صدورها منه في حال السلامة من عقله والصحة من ذهنه وأنه ربما يهيج عليه أخلاط يعجز عن مداواتها سقراط وبقراط فيصدر منه هذه الحماقات ويهذي بهذه المحالات:

جنونك مجنون ولست بواجد ... طبيباً يداوي من جنون جنون»

اهـ. ثم أفاض اللبلي في نقض ما يقوله ابن حزم في الأشعري وأصحابه.

وصرّح غير واحد من أهل العلم أن أصل ابن حزم من أعلاج بادية أشبيلية ثم انتسب فارسياً من موالي بني أمية تزلفاً إليهم، ومن لا يصدق في نسب نفسه كيف ينتظر منه الصدق فيما سواه. وأول من أوقفه عند حده في العلم هو أبو الوليد الباجي بمناظراته المعروفة، ومن الكتب المؤلفة في الرد على ابن حزم كتاب (النواهي عن الدواهي) لأبي بكر بن العربي مهم جداً وهو من الكتب التي انتقلت إلى الغرب قبل سنوات يسيرة، و(الغرة في الرد على الدرة) له أيضاً، و(المعلّى في الرد على المحلّى) لأبي الحسين محمد بن زرقون الأشبيلي، و(القدح المعلى في الكلام على بعض أحاديث المحلى) للحافظ قطب الدين الحلبي.

ومما يؤسف له جد الأسف أن تطبع كتب مثل ابن حزم من غير أن يهتم بطبع الكتب المؤلفة لنقد أباطيله وهذا لا يستساغ في بلد لم يحرم الإشراف العلمي على شؤون العلم ولم يفقد حراسة الشرع من أن يعبث به الجهلة الأغمار فهل تفريق كلمة المسلمين وتشتيت اتجاههم في مصلحة أحد سوى أعدائهم؟ وليس بين المبتدعة

والشذّاذ من لا يهول ولا يغالط بملء شدقيه في مزاعمه فأنى للعامة بل لكثير من الخاصة أن يميزوا الحق من الباطل من بين أقوالهم؟ ألهم الله أهل الشأن السهر على شرع المسلمين ومعتقدهم.

وقد روى كثير عن داود أنه كان يقول ما معناه: هذا القرآن الذي بين أيدينا محدث أما الذي في اللوح المحفوظ فهو القديم.. وهذا دليل على مبلغ علمه بأصول الدين.

وابن حزم كان من هذا الطراز إلا أنه تحسنت حالته يسيراً نحو العقل بمطالعة كتب الجصاص حتى خصّ في أحكامه باباً لحجج العقول مستمداً من مثل هذا الباب في أصول الجصاص كما يظهر ذلك من المقارنة بين البابين ولولا تشدد الجصاص على داود في ابتعاده عن حجج العقول لبقي ابن حزم في غفوة دائمة، وإن كان ابن حزم يكثر الوقيعة في الجصاص انتقاماً منه لإمامه من غير جدوى. ولولا قول ابن حزم في تعلق قدرة الله ما قال مما صار به بين أهل العلم مضرب مثل كما سبق لقلنا إنه أصلح من شأنه كثيراً في أصول الدين[1]. وأما في الفروع فليس بأحسن حالاً من داود، ومسألة البائل في الماء الدائم معروفة، على أنه أحسن بكثير من ابن تيمية وأصحابه في باب الاعتقاد والله سبحانه هو الهادي.

فمن أحاط خبراً بما في مجموعة الرسائل للسبكي في هذه المسألة فضلاً عن الكتب المبسوطة من الجوامع والمصنفات لا يمكنه أن يقول ببطلان قسمي الطلاق المعلّق جميعاً ولا ببطلان أحدهما وإنما ذكرنا ما سردناه هنا لفتاً للأنظار إلى مصادر البحث المذكور لمن يريد الحق ولا يحب المجازفة في دين الله. وقول المؤلف (ص٨٣: وقوى أمرهم في ذلك أهواء الملوك والأمراء) كلمة كبيرة جداً نحو أئمة السلف وفرية عظيمة عليهم وكم بينهم من كتف وسجن، وجلد وسم، وأشخص وقتل من غير أن تلين لهم قناة في دين الله، والدفاع عن الحق في سبيل الله، وقياس الغائب على الشاهد، والغابر على الحاضر، مضلّة في أمثال هذه المسائل نسأل الله السلامة.

---

(١) يشير المؤلف إلى قول ابن حزم إن قدرة الله تتعلق بكل شيء حتى المستحيل وهو قول متناقض غير معقول. فإنه لا معنى للمستحيل إلا عدم إمكان وجوده وإلا لم يكن مستحيلاً.

هل وقوع الطلاق البدعي مسألة خلافية بين الصحابة والتابعين كما يزعم المتمجهد

أما قول مؤلف الرسالة (في ص٨٨: **إن الخلاف في وقوع الطلاق البدعي والطلاق ثلاث مرات جميعاً ثابت من عهد الصحابة فمن بعدهم في كل عصر وكان أئمة أهل البيت رضي الله عنهم يفتون بعدم الوقوع.. وكان العلماء المصلحون المجتهدون في كل عصر (ص٨٩) يفتون الناس بالقول الصحيح الراجح من بطلان الطلاق البدعي ومن وقوع الثلاث مجتمعة، طلقة واحدة فبعضهم يجاهر بفتياه ويصدع بالحق وبعضهم يفتي بحذر خشية العامة والدهماء حتى قام المجدد العظيم أحمد بن تيمية وتلميذه الجريء ابن القيم، وصبر على الاضطهاد والبلاء في سبيل الله ولسان حال كل منهم يقول:**

ولست أبالي حينما أقتل مسلماً ... على أي جنب كان في الله مصرعي

وتبعهما على ذلك كثير... إلى العصر الذي نحن فيه اهـ).

أقول: واحتساب الطلقة في الحيض منصوص في أحاديث سبق ذكرها وزيادة أبي الزبير التي يحاول أذيال الخوارج والروافض التمسك بها زيادة منكرة وقد قال أبو داود وأحاديثهم على خلاف ما قال أبو الزبير. وقال ابن عبد البر: منكر لم يقله غير أبي الزبير وليس بحجة فيما خالفه فيه مثله فكيف إذا خالفه من هو أوثق منه (وما يعزى إلى التمهيد من المتابعات فبأسانيد باطلة عن أناس هلكى) وليس ابن عبد البر ممن يتناقض، وقال الخطابي: قال أهل الحديث: لم يروِ أبو الزبير حديثاً أنكر من هذا. وقال أبو بكر الجصاص: غلط فأنى يمكن لهم التمسك بمثل هذه الزيادة المنكرة باتفاق من يعي ما يقول على أن الزيادة المذكورة، أعني: «ولم يرها شيئاً» على تقدير ثبوتها بعيدة عن الدلالة على ما يزعمون لأنها تحتمل لما ذكره الشافعي والخطابي وابن عبد البر نحو شيئاً مستقيماً أو صواباً إلى آخر تلك الاحتمالات المسرودة في موضعها فإن من نطق بالطلاق فقد تكيّف به الهواء فلفظه شيء موجود فلا يصح نفيه إلا بملاحظة صفة كما ذكر. وقول الشوكاني إنه نص يدل على أنه لا يفكر فيما يقول.

ومن أحاط بما ذكرناه سابقاً ولاحقاً لا يتردد لحظة في بطلان قول مؤلف الرسالة برمته لكن لا بأس بإعادة الكلام بمناسبة أشخاص يشير إلى خلافهم في المسألة ليتم الإجهاز عليه وقد روينا الإفتاء بوقوع ما أوقع من الطلاق في الحيض والطهر بدون أي فرق بين الواحدة والاثنتين والثلاث في وقوعها فيهما إلا من جهة الإثم عن عمر في سنن سعيد بن منصور، وعثمان بن عفان في محلى ابن حزم،

وعلي، وابن مسعود في سنن البيهقي، وابن عباس وأبي هريرة، وابن الزبير، وعائشة، وابن عمر في موطأ مالك وغيره، ومغيرة بن شعبة، والحسن بن علي في سنن البيهقي، وعمران بن حصين في منتقى الباجي وفتح ابن الهمام، وأنس في آثار الطحاوي وغيرهم بدون أن تصح مخالفة أحد من الصحابة لهم، قال الخطابي: القول بعدم وقوع الطلاق البدعي قول الخوارج والروافض. وقال ابن عبد البر: لا يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال.

وقال ابن حجر في آخر كلامه على الطلاق الثلاث في فتح الباري «فالمخالف بعد هذا الإجماع منابذ له والجمهور على عدم اعتبار من أحدث الاختلاف بعد الاتفاق» فوصل إلى نتيجة أن وقوع الثلاث مجموعة على المدخول بها مسألة إجماعية كتحريم المتعة على حد سواء وكلامه هذا يدل على أنه لا يرى أن هناك خلافاً يعتد به وإلا لما أمكنه أن يدعي الإجماع في المسألة عندما يختتم تحقيقه فاعتراضه فيما سبق على قول ابن التين «لا خلاف في الوقوع وإنما الخلاف في الإثم» بأن الخلاف في الوقوع نقله ابن مغيث في الوثائق عن علي وابن مسعود وعبد الرحمٰن بن عوف والزبير وعزاه لمحمد بن وضاح. . . ونقله ابن المنذر عن أصحاب ابن عباس كعطاء وطاوس وعمرو بن دينار اهـ، إنما هو اعتراض صوري وكيف لا وهو يعلم جيداً أنه لن يثبت عن هؤلاء الأربعة من الصحابة ولا عن هؤلاء الثلاثة من أصحاب ابن عباس شيء ينافي ما عليه الجمهور من وقوع الثلاث مجموعة على المدخول بها ولولا رغبته الشديدة في جمع كل ما قيل، في كتابه لما أباح لنفسه أن ينقل مثل هذه النقول الزائفة وإذا لم يربأ العالم بنفسه عن أن ينقل عن مثل ابن مغيث كل غث وسمين بدون خطام ولا زمام يسود وجه نفسه قبل أن يسود على أهل العلم بكثرة الاطلاع بل يعرض نفسه لأن يعد حاطب ليل، وقد سبق الأبي ابن حجر في نقل ذلك عن ابن مغيث في شرح مسلم لكن بواسطة طرر ابن عات وطرر ابن عات مما عرف بالضعف عند المالكية فيكون هذا بمنزلة النص منه على توهين تلك الروايات. وقد نقل قبل الأبي وابن حجر ابن فرح في جامع أحكام القرآن ـ الجاري طبعه ـ عن وثائق ابن مغيث مباشرة ما يتعلق بهذا البحث في نحو صفحة ومنه كان ابن القيم وأذنابه تناقلوا تلك الروايات الكاذبة وجامع أحكام القرآن هذا يمتاز بالإكثار من النقل لنصوص كتب ليست بمتناول الأيدي اليوم وأما الدقة في التفكير والإجادة في البحث والتصرف في العلم فليست من صناعة مؤلفه الصالح وإنما غاية ما يعمله هو التمسك بمذهبه بنوع من القسوة وإن شئت فقل بنوع من التعصب، وفي جامع أحكام القرآن هذا وفي شرح الأبي على صحيح مسلم تصحيفات في الأعلام المذكورة في هذا البحث.

وأما ابن مغيث فهو أبو جعفر أحمد بن محمد بن مغيث الطليطلي المتوفى سنة ٤٥٩ عن ٥٣ سنة وليس هو ممن عرف بالأمانة في النقل ولا بجودة الفهم في تفقهاته وقوله في تعليل الرأي الشاذ «وقوله ثلاثاً لا معنى له لأنه أخبر. . .» من الدليل على أنه ما شمّ رائحة الفقه والفهم، وكان يعاني عمل كل مفتٍ ماجن، وقد عزا تلك الروايات لمحمد بن وضاح بدون ذكر سند، مع أن بينهما مفاوز، أنى يعول على مثل ابن مغيث هذا؟ وليس ابن مغيث صاحب الوثائق سوى مضرب مثل للجهل والسقوط العلمي في الغرب بين نقاد أهل العلم من الأندلسيين، فكيف يذكر مثله في صدد النقل عن الأصحاب بدون إسناد.

قال أبو بكر بن العربي في القواصم والعواصم بعد أن شرح كيف تعاطت المبتدعة في الغرب منصب الفقهاء حتى اتخذ الناس رؤوساً جهّالاً فأفتوا بغير علم فضلُّوا وأضلُّوا وذكر كيف فسد التعليم: «ثم يقال قال فلان الطليطلي وفلان المجريطي وابن مغيث لا أغاث الله نداءه، ولا أناله رجاءه، فيرجع القهقرى ولا يزال إلى الوراء، ولولا أن الله تعالى منّ بطائفة نفرت إلى ديار العلم، فجاءت بلباب منه كالأصيلي والباجي فرشّت من ماء العلم على هذه القلوب الميتة، وعطّرت أنفاس الأمة الزفرة لكان الدين قد ذهب» اهـ. وذكر لبعض كبار المالكية ما ينقل عن ابن مغيث هذا فقال: ما ذبحت دجاجة في عمري ولكن أرى ذبح من يخالف الجمهور في هذه المسألة، يعني ابن مغيث هذا.

وأما موضع التعويل على النقل عن الأصحاب فإنما هو مثل الأصول الستة وباقي السنن والجوامع والمسانيد والمعاجم والمصنفات ونحوها. مما لا يذكر فيه نقل عن أحد إلا ومعه إسناده، وأين فيها نقل خلاف ما عليه الجمهور في المسألة عن هؤلاء وقد صحّ النقل عن علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه أنه قال لمن طلّق ألفاً «ثلاث تحرمها عليك» الحديث أخرجه البيهقي في السنن وابن حزم في المحلى بطريق وكيع عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عنه كرّم الله وجهه كما روى عنه ابنه الحسن فيمن طلّق ثلاثاً مبهمة بإسناد صحيح كما قال ابن رجب وصحّ عنه أيضاً بطرق قوله في كل من: حرام، والبتة: إنه ثلاث تطليقات. وأما من نسب إليه خلاف ذلك فإنما نسبه إليه للتوصل بذلك إلى الطعن في عمر بن الخطاب في أمر الطلاق. وفيما رواه ابن رجب عن الأعمش عبرة كما سبق، وكذلك صحّ النقل عن ابن مسعود أنه قال بمثل ذلك كما في مصنف عبد الرزاق وسنن البيهقي وغيرهما وقد سبق ذكر كل ذلك، وفقهاء العراق والعترة الطاهرة من أصحاب زيد بن علي عليهم السلام من أتبع أهل العلم لهما، ومذاهب الفريقين في المسألة على طبق ما نقل عنهما فيما سبق.

وأنى يصح عن عبد الرحمٰن بن عوف خلاف ما فعله هو في طلاق امرأته الكلبية في مرض موته، وقد ذكر ابن الهمام أنه كان طلّقها ثلاثاً في مرض موته وقد ورد ذكر تطليقه ثلاثاً في مرض موته في لفظ حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه (المحلى ١٠/ ٢٢٠) وفي لفظ عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن ابن الزبير، وفي لفظ أبي عبيد عن يحيى بن سعيد القطان عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن ابن الزبير (المحلى ١٠/ ٢٢٣) وفي لفظ معلى ابن منصور عن الحجاج بن أرطاة عن ابن أبي مليكة عن ابن الزبير (المحلى ١٠/ ٢٢٩) وابن أرطاة لم يشذ ولم يخالف هنا بل له متابع في لفظ «ثلاثاً»، ومسلم يروي عنه بمتابع وليس هذا من قبيل ما سيأتي، وما وقع في الموطأ وغيره من لفظ البتة ونحوه فمحمول على الثلاث بتلك النصوص، ولو لم يرد النص على الثلاث بطرق صحيحة كما ذكرنا لكانت رواية البتة دائرة بين احتمال الثلاث واحتمال أن تكون آخر ثلاث تطليقات كما ارتآه ربيعة بعد ذكر ما بلغه من أن طلاقها كان بطلب منها، لكن لم يكن الجمع بين الاحتمالين في قصد المطلق ممكناً لتنافيهما، فلا بد من حملها على الأقل وهو كونها آخر ثلاث تطليقات كما فعل ذلك نافع رأياً منه لا رواية، وذلك منهما حيث لم يبلغهما النصوص التي ذكرنا وبهذا يظهر الخلل في كلام الزرقاني وكلام عبد الحي اللكنوي، ولو فرضنا أن قول نافع رواية فأنى تصح هذه الرواية المقطوعة وهو لم يدرك عبد الرحمٰن بن عوف، لأن نافعاً توفي سنة مائة وعشرين، وابن عوف توفي سنة اثنتين وثلاثين ورواية أنه طلّقها ثلاثاً ثابتة برجال كالجبال كما سبق، وليس أحد يعزو بسند إلى عبد الرحمٰن بن عوف خلاف ما عليه جمهور الصحابة وهو وقوع الثلاث، حتى إن من يرى أنه لا إثم في الجمع بين الثلاث يستدل بفعل ابن عوف هذا كما في فتح ابن الهمام، فتبين من هذا التحقيق أنه مع الجمهور حتماً في إيقاع الثلاث مجموعة.

وأما الزبير فأنى يصح منه خلاف ما عليه جمهور الصحابة وابنه عبد الله من أعلم الناس به، وهو حينما سئل عن طلاق البكر ثلاثاً، قال للسائل: ما لنا فيه قول فاذهب إلى ابن عباس وأبي هريرة فسلهما ثم ائتنا. فأجابا بأن الواحدة تبينها والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجاً غيره، كما في موطأ مالك عند ذكر طلاق البكر فلو كان عنده عن أبيه أن الثلاث واحدة في المدخول بها لما تأخر عن ذكر ما عنده لأن غير المدخول بها أولى بذلك الحكم، والخلاف بين أهل العلم في طلاق غير المدخول بها معروف. وأما ما ينسب إلى محمد بن وضاح الأندلسي من الشذوذ في هذه

المسألة فماذا تكون قيمته على تقدير صحة هذه النسبة إليه، وهو الذي يقول عنه الحافظ أبو الوليد بن الفرضي إنه كان جاهلاً بالفقه وبالعربية ينفي كثيراً من الأحاديث الصحيحة. فمثله يكون بمنزلة العامي وإن كثرت روايته. والاشتغال برأي هذا الطليطلي وذاك المجريطي من المهملين شغل من لا شغل عنده. فلا نشتغل بكل ما يحكى، وقد سبق ما يكذب ما ينسب إلى النخعي. ومحمد بن مقاتل الرازي من أبعد أهل العلم عن هذا الشذوذ.

وأما ما عزاه ابن حجر إلى ابن المنذر من أنه نقله عن عطاء وطاوس وعمرو بن دينار فسهو مكشوف، فإن كلام هؤلاء الثلاثة في حق غير المدخول بها كما في منتقى الباجي (٤/ ٨٣) ومحلى ابن حزم (١٠/ ١٧٥) وليس كلامنا في حق غير المدخول بها، وقد أخرج سعيد بن منصور في سننه عن ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عطاء وجابر بن زيد أنه إذا طلقت البكر ثلاثاً فهي واحدة، وأما قولهم في إيقاع الثلاث مجموعة على المدخول بها فكقول الجمهور على حد سواء وقد سبق أن روينا عن ابن عباس الإفتاء بوقوع الثلاث مجموعة بطريق عطاء وعمرو بن دينار في الآثار للإمام محمد بن الحسن الشيباني، وفي مسائل إسحاق بن منصور كما روينا تكذيب القول بأن الثلاث واحدة عن ابن طاوس عن أبيه بطريق الكرابيسي، ثم ابن المنذر نفسه يعد المسألة من مسائل الإجماع في كتابه الذي ألّفه في الإجماع، فكيف يصح أن يذكر خلافاً في المسألة، ولا نود أن نذكّر القارىء الكريم بقول العقيلي ومسلمة بن القاسم الأندلسي في ابن المنذر لأن المسألة جلية ظاهرة مستغنية عن التوسع في الكلام.

وابن حجر توسع في الفتح بعض توسع في مسألة الطلاق الثلاث بالتماس بعض أصحابه، لكن لم ينشط لإعطاء الموضوع حقه من التمحيص الذي ينتظر من مثله بل يبدو الخلل في كلامه من نواحٍ وهو معذور في ذلك، لأن تمحيص مثل هذا البحث الذي طالما شاغب فيه مشاغبون، يحتاج إلى تفرّغ له في وقت نشاط بتأليف كتاب خاص في هذا الموضوع، وقد أشرنا إلى بعض ما وقع فيه من الخلل وكفى أنه قال في آخر بحثه «فالمخالف بعد هذا الإجماع منابذ له والجمهور على عدم اعتبار من أحدث الاختلاف بعد الاتفاق» فعدّ المسألة إجماعية كتحريم المتعة على حد سواء، ونتيجة بحثه تصلح الخلل الواقع فيما تقدم.

ومن الغريب أن مؤلف الرسالة يقول: (ص٩١: إنه أمر أن يكتب في الرد على ابن تيمية وأنصاره فلم يسعه إلا طاعة الأمر، والإشارة إلى ذلك بدهاء سياسي قدير، فقال في ختام بحثه: وقد أطلت في هذا الموضوع لالتماس من التمس ذلك مني والله

المستعان اهـ) فجعله يميل إلى القول الآخر، لكنه يخشى أن يجهر به وعده أنه كان يتلقى أوامر من الأمراء في القضاء ولإفتاء فيداجيهم، وهذا إساءة إليه وإليهم جميعاً وجهل بالتاريخ، وقد كان رأى ابن تيمية قبر بأيدي علماء أهل الحق قبل ابن حجر بمدة، وهو الذي قرض كتاب الرد الوافر كما شاء من غير ممانع ولم يكن الأمراء يتدخلون في مسائل القضاء والإفتاء، فلو لاحظ سير الملوك في عصر اشتغال ابن حجر بالتأليف لأدرك مبلغ خطئه في تكهنه، ودرجة انتكاس رأيه، نسأل الله العافية، وكم ألّف ابن حجر وتوسع في الشرح بطلب أصحابه وهو يقول: ألفت وشرحت لالتماس من التمس كما لا يخفى على من درس كتبه، ولو كان ذلك بأمر أحد الأمراء لقال توسعت فيه لأمر من طاعته غنم، وإشارته حتم، إلى آخر تلك الكلمات المعتادة في تلك القرون.

وأما رأي ابن إسحاق ورأي ابن أرطاة فليسا من الآراء المعتد بها، لأن ابن إسحاق ليس من أئمة الفقه، وإنما هو راوية يقبل قوله في المغازي بشروط، وسبق قول أهل النقد فيه على أن اللفظ المعزو إليه ليس بصريح في الرأي الذي يراد أن ينسب إليه.

وأما ابن أرطاة فقد قال عنه عبد الله بن إدريس: كنت أراه يفلي ثيابه، ثم خرج إلى المهدي وقدم ومعه أربعون راحلة عليها أحمالها كما في كامل ابن عدي يقال إنه أول من ارتشى من قضاة البصرة، وقد أثري جداً بعد أن ولي القضاء في عهد المهدي، وكان قبل ذلك يعضه فقر مدقع، وكان عنده كبر وتيه عجيبان، يتيه على مثل داود الطائي يدلس عن الضعفاء، وكلام أهل الجرح فيه كثير ومثله إذا قبلت روايته، فإنما تقبل فيما لا يخالف الثقات الأثبات، بمقارن ومتابع.

وأما رأيه فلا يكون من الآراء المعتد بها للشروط المقررة في الاعتداد بالرأي مع أن القول المنسوب إليه مجمل ليس بصريح فيما يراد أن يعزى إليه من الرأي بل ربما يريد بهذا أنه ليس بشيء يوافق السنة، ولم ينقل عن ابن إسحاق ولا عن ابن أرطاة كلمة صريحة في ذلك.

على أن ابن حزم كثيراً ما يروي حديثاً في المحلى بطريق الحجاج بن أرطاة، ثم يقول وهذا لا يصح لأن في سنده ابن أرطاة، بل قال في موضع إن الحجاج بن أرطاة هالك ساقط، ولا يعترض بروايته إلا جاهل أو مجاهر بالباطل يجادل به ليدحض به الحق، وهيهات له من ذلك وما يزيد من فعل هذا على أن يبدي عن عواره وجهله أو قلة ورعه، ونعوذ بالله من الضلال اهـ.

ومع افتتان مؤلف الرسالة بابن حزم يجعل ابن أرطاة هذا في صف من يؤخذ بقوله من الفقهاء المجتهدين نسأل الله السلامة، وقد ذكر بعضهم أسماء أناس سواهم يعزى إليهم القول بمثل ذلك القول كذباً بدون إسناد، وتساهل آخرون في نقل ذلك لكنا في غنية في تفنيد ما ذكر بدون سند.

وليس معنى الإجماع أن لا يوجد في الأمة من غلط، وقال شيئاً يخالف قول الجمهور، بل المراد بالإجماع إجماع المجتهدين المعترَف بإمامتهم في الفقه، وأمانتهم في الدين وأما نفاة القياس فلا يكونون من أهل الاستنباط حتى يعتد بخلافهم فلا شأن للظاهرية في المسائل الإجماعية عند المحققين كما سبق.

وأما الروافض ومن انخدع بهم من الإمامية فليسوا ممن يعتد بخلافهم أيضاً وسيأتي عند الكلام على الإجماع بعض بسط لذلك، وأما الشيعة الذين يدّعون اتباع مذهب جعفر بن محمد الصادق، فإنهم محجوجون بقول هذا الإمام الجليل نفسه في وقوع الثلاث بلفظ واحد، وسبق أن سقناه من سنن البيهقي، ومن نسب إلى جمهرة أهل البيت ما يخالف ذلك فهو مختلق أثيم، وإن كان لا بد من النقل عن الكتب المدوّنة في فقه العترة الطاهرة رضي الله عنهم فدونك (الروض النضير، في شرح المجموع الفقهي الكبير) وهو أحق بالتعويل من كتب أمثال النجم الحلي للفرق العظيم الماثل أمام أعيننا بين كتب هؤلاء وكتب هؤلاء، ومن اتسع صدره لقبول ما يراه (في منهاج المقال) و(روضات الجنات) و(الاستقصاء) ونحوها من الكلام في رجال الجمهور، فلينقل ما شاء عنهم من غير أن يلتفت أحد من أهل السنة إلى نقله، والكلام في المنقول فرع الكلام في الرجال، والله سبحانه هو الهادي.

ففي الروض النضير (ج٤ ص١٣٧): إن وقوع الثلاث بلفظ واحد هو مذهب جمهور أهل البيت، كما حكاه محمد بن منصور في الأمالي بأسانيده عنهم، وروى في الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى أنه قال: رويناه عن النبي ﷺ وعن علي عليه السلام، وعلي بن الحسين، وزيد بن علي، ومحمد بن علي الباقر، ومحمد بن عمر بن علي، وجعفر بن محمد، وعبد الله بن الحسن، ومحمد بن عبد الله، وخيار آل بيت رسول الله ﷺ. ثم قال الحسن أيضاً: أجمع آل الرسول على أن الذي يطلّق ثلاثاً في كلمة واحدة أنها قد حرّمت عليه سواء كان قد دخل بها الزوج أو لم يدخل، ورواه في البحر عن ابن عباس وابن عمر وعائشة وأبي هريرة [رضي الله عنهم] وعن علي كرّم الله وجهه والناصر والمؤيد ويحيى ومالك وبعض الإمامية اهـ.

فلا تصح نسبة الإفتاء بعدم الوقوع إليهم بعد هذا البيان الصريح. وأما إن كان يريد أن يبعث بمصر مذهب الإسماعيلية من مقبره فلسنا في حاجة إلى مناقشة معه، فليجرب حظه بعد أن يصف العبيديين مدة بطهر.

وأما كلامه عن أحمد بن تيمية وتلميذه الجريء بأنهما جاهدا في سبيل الله بالجهر بهذه المسألة، فقول: كنا نود أن لا نطرقه لو لم يتعرض لذكرهما بتنويه شأنهما فلا بأس في الإشارة إلى بعض ما فيهما من صنوف الزيغ، ليعلم جلياً أنهما ليسا بمقام القدوة في مثل هذه المسائل، وأنهما ليسا من المجاهدين في سبيل الله في إثارتهما فتناً في مسائل اعتقادية وعملية خطرة، ولا يكون الجهاد في سبيله بتفريق كلمة المسلمين وإثارة الفتن بينهم بباطل، ولم يكن (رفع الملام عن الأئمة الأعلام) له سوى خطوة تمهيد لنفسه مخادعة منه كما لا يخفى على من درس حياته.

ولو قلنا لم يبل الإسلام في الأدوار الأخيرة بمن هو أضر من ابن تيمية في تفريق كلمة المسلمين لما كنا مبالغين في ذلك، وهو سهل متسامح مع اليهود والنصارى يقول عن كتبهم: إنها لم تحرَّف تحريفاً لفظياً. فاكتسب بذلك إطراء المستشرقين له، شديد غليظ الحملات على فرق المسلمين لا سيما الشيعة كان يتعثر في أذياله سعياً وراء إقناع والي الشام أقوش الأفرم لمحاربة الكسروانيين حتى تمّ له ما أراد وهو في صفوف المحاربين ولولا هذا التشدد معهم ومع شيعة الجبل لما بقي في أرض الشام غلو في التشيع، ولكان أهل الجبل كلهم مع إخوانهم السنيين على سرر متقابلين، ولولا شدة ابن تيمية في رده على ابن المطهر في منهاجه إلى أن بلغ به الأمر إلى أن يتعرض لعلي بن أبي طالب كرّم الله وجهه على الوجه الذي تراه في أوائل الجزء الثالث منه بطريق يأباه كثير من أقحاح الخوارج مع توهين الأحاديث الجيدة في هذا السبيل لما قامت دولة الغلاة من الشيعة في بلاد فارس، والعراق، وشرقي الآسيا الصغرى، وأذربيجان، من عهد الملك المغولي خربنده. وابن المطهر الحلي لما وصل إليه كتاب ابن تيمية هذا. قال: كنت أجاوبه لو كان يفهم كلامي ولكن جوابي يكون بالفعل حتى سعى سعياً إلى أن تمكن من قلب الدولة السنية في تلك الأقطار إلى دولة غالية في التشيع بحمل خربنده الملك الشعوب على التمذهب بمذهب ابن المطهر، ولم يزل الغلو في التشيع متغلغلاً في تلك البلاد منذ عمل ابن تيمية هذا، ولو كان يسعى بحكمة لما بعدت شقة الخلاف بين الإخوان المسلمين على الوجه الذي نراه.

وكم لابن تيمية من فتن مشروحة في كتب التاريخ وفي كتب خاصة، وهو ليس بثقة في نقله كما تبين مما أسلفناه في كلامنا على تعليق الطلاق من حذفه الاستثناء في أثر عائشة رضي الله عنها، وكم له من هذا القبيل، مع زيغه عن معتقد أهل السنة.

يقول ابن تيمية بقيام الحوادث بالله سبحانه في (ج٢ ص٧٥) من معقوله بهامش منهاجه، ويثبت الجهة له تعالى حيث يقول في منهاجه بعد كلام طويل (ج١ ص٢٦٤): فثبت أنه في الجهة على التقديرين. والجهة لم ترد في الكتاب والسنة فالقائل بها خارج عليهما ـ وكلام ابن رشد الفيلسوف، على اعتبار أن العرش محدّد الجهات مع الفرق عنده بين العامي وصاحب البرهان ومغزاه شيء آخر ـ وكذلك يثبت الحركة لله جلّ جلاله حيث يقول مصدقاً لما نقله عن بعض قادته، في معقوله (ج٢ ص٢٦): الحي القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء، لأن أمارة ما بين الحي والميت التحرك، فكل حي متحرك لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة اهـ. وفي (ج٢ ص١٣). . يتكلم ويتحرك. . اهـ، وفي (ج٢ ص٣٠) الله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره ولمكانه أيضاً حد اهـ، ويقول أيضاً عند الكلام في الاستواء فيما ردّ به على أساس التقديس للرازي، وهو ضمن المجلد (٢٤ و٢٥) من الكواكب الدراري لابن زكنون الحنبلي بظاهرية دمشق (ولو شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته فكيف على عرش عظيم اهـ) مصدقاً لما نقله عن بعض أئمته، فمن هو أضل سبيلاً ممن يجوز في معبوده أن يستقر على ظهر بعوضة، واستتيب ابن تيمية عما بدر منه في حق عمر رضي الله عنه بيد الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد الرقي الحنبلي كما ذكره ابن حجر في الدرر الكامنة، وفيها كيفية استتابته عند قضاة مصر، وخطوطهم في حقه مسجلة في (نجم المهتدي ورجم المعتدي) للمحدث محمد بن المعلم الشافعي، هو من محفوظات دار الكتب المصرية، وفي ذخائر القصر للحافظ شمس الدين بن طولون نقلاً عن الحافظ صلاح الدين العلائي تحت عنوان ذكر المسائل التي خالف فيها ابن تيمية الناس في الأصول والفروع (فمنها ما خالف فيها الإجماع، ومنها ما خالف الراجح من المذاهب، فمن ذلك يمين الطلاق قال بأنه لا يقع عند وقوع المحلوف عليه، بل عليه فيها كفارة يمين، ولم يقل قبله بالكفارة أحد من المسلمين البتة، ودام إفتاؤه بذلك زمناً طويلاً، وعظم الخطب ووقع في تقليده جم غفير من العوام، وعمّ البلاء، وأن طلاق الحائض لا يقع، وكذلك الطلاق في طهر جامع فيه زوجته وأن الطلاق الثلاث يرد إلى واحدة، وكان قبل ذلك قد نقل إجماع المسلمين

في هذه المسألة على خلاف ذلك، وأن من خالفه فقد كفر، ثم إنه أفتى بخلافه وأوقع خلقاً كثيراً من الناس فيه) وقد استقصى فيه ذكر شواذه فيجب الاطلاع عليها ليعلم من هو هذا الرجل ومقدار الصلاح العلائي في الحديث والفقه وسائر العلوم وكمال ثقته وترويه فيما ينقله إلا من لا يعنى برجال السنة.

ومع هذا كله إن كان هو لا يزال يعد شيخ الإسلام، فعلى الإسلام السلام.

وزيغ ابن زفيل الزرعي المعروف بابن القيم ظاهر من نونيته وغزوه، وهو يثبت المكان والجهة والثقل لله سبحانه من غير تهيب، ويدافع عن إقعاد النبي ﷺ على العرش في جنبه تعالى، تعالى عما يأفكون منشداً ما ينسب إلى الدارقطني من الأبيات منها:

ولا تجحدوا أنه قاعد ولا تنكروا أنه يقعده

في (ج٤ ص٣٩) من بدائع الفوائد له فإن كان مثله لا يزال قدوة لأهل العلم، فعلى العلم السلام، راجع (السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل) للتقي السبكي.

والشوكاني لم يكتفِ بأن يفسد مذهب العترة الطاهرة حتى تطاول على مذاهب الأئمة المتبوعين، بل أكفر أتباعهم جميعاً في غير مواربة، وهذا إكفار للأمة جمعاء على طول القرون؛ وقد انتبه إلى غايته بعض علماء اليمن، وهو العلامة ابن حريوة محمد بن صالح الصنعاني، وألّف في الرد عليه (الغطمطم الزخار في اكتساح السيل الجرار أغلظ في الرد عليه ونسب فيه الشوكاني إلى الجهل البالغ إلى أن قال إنه يهودي مدنس بين المسلمين لإفساد دينهم، والشوكاني لما ألّف (البدر الطالع) لم يكتفِ بذكر نحو سبعة أو ثمانية من أجداده، بل رفع نسب نفسه إلى آدم عليه السلام كأنه يريد به مجاوبة ابن حريوة في نسبه، ثم لما سنحت له فرصة الفتك بابن حريوة لم يتأخر عن السعي في قطع رقبته، حتى استشهد سنة ١٢٤١، وتجد كثيراً من شواذه المخزية التي تابعه فيها القنوجي في (إبراز الغي) للشيخ عبد الحي اللكنوي، وتذكرة الراشد له، وهو قد أحسن الرد عليهما في شواذهما المردية، ولم يجهر الشوكاني في نيل الأوطار بكل ما عنده من المخازي، وهذا سبب اغترار بعضهم به، ولا قدوة لمن يتخذ مثله قدوة.

ومحمد بن إسماعيل الأمير، كم له من فتن قبله، تجتلي أحواله من أجوبة القضاة من بني العنسي لأهل حوث المدونة في كتب التاريخ، وميله إلى الروافض يظهر من طريق كلامه في صلاة التراويح، ولا يكفي في تكفير ذنوبه كتابه المسمى

(إرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة أقوال ابن عبد الوهاب) وهو يشرح فيه قصيدته التي مطلعها:

رجعت عن القول الذي قلت في النجدي فقد صحّ لي عنه خلاف الذي عندي

وأما حسن صديق خان القنوجي، فهو من المصرحين بإثبات الجهة لله سبحانه في شرحه على الاعتقاد الصحيح، وهو أتبع للشوكاني من ظله، حاول في كتابه (ظفر اللاضي فيما يجب على القاضي) تبعاً للشوكاني، ألا يجعل حداً محدوداً لما يجوز جمعه نكاحاً من النساء، وفي تذكرة الراشد للعلامة عبد الحي اللكنوي بعض ما يكشف الستار عن علمهما، ومبلغ غوايتهما. والقنوجي هذا جمع حوله علماء يحملهم على أن يؤلفوا كتاباً باسمه، ثم يقوم هو بطبعه، وهو سبب فساد الحال في بعض بلاد الهند، فتباً لمن اتخذ أمثال هؤلاء قدوة فيما يتعلق بأمر دينه نابذاً علماء الأمة كلهم وراء ظهره، فهؤلاء ليسوا بموضع ثقة لا في دينهم ولا في علمهم، بالنظر إلى سيرهم المعلومة، وتآليفهم المشهودة، ولهم سعي حثيث في تفرقة كلمة المسلمين، وإذاعة أقوال الشذاذ بينهم، فإذا قلنا إن الإجماع انعقد في تلك المسائل فإنما نريد إجماع غير المتهمين في أمانتهم من العلماء الفقهاء، وإلا فنحن نعلم أنه يوجد في جميع الطبقات بعد الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، أناس غالطون، وأناس متهمون، يقولون خلاف قول الجماعة غلطاً أو زيغاً، والتاريخ شاهد عدل على ما قلنا.

سامح الله الوزير العثماني المغفور له خير الدين باشا الصدر الأعظم، فإنه جرّ الويلات إلى بلاد آمنة مطمئنة من حيث المذاهب والنحل من غير أن يقصد ذلك، حيث بعث بخطاب فارسي إلى صديق خان القنوجي يستحثه على الدعوة إلى مساعدة الدولة بمناسبة الحرب الكبرى الواقعة بين روسيا والدولة العثمانية، فقام القنوجي بذلك وألّف رسالة سماها «العبرة في أحكام الغزوة والهجرة»، ثم لم يرض أن تمر الفرصة السانحة من غير أن ينتهزها، فالتمس أن يسمح له في طبع ما يشاء من الكتب في مطبعة الجوائب في الآستانة، ومطبعة بولاق بمصر، فسمحوا له بذلك مجاملة معه بدون تقدير للعواقب، وبدون اشتراط شروط وقيود فبدأ ينشر كتبه، وكتب هؤلاء الشذاذ هنا وهنالك مع مراعاة مراحل الدعاية، وكان العلماء في غفوة عما يحاك حول مذاهب أهل السنة من تغشيات وتلبيسات، حتى هان أمر المعتقد، وأحكام الفقه على كثير من الناس بين المد والجزر بين أهواء شرقية شاذة غرَّبت، وخيالات غربية إلحادية شرقت بدون أن نرى من يقيم سياجاً حول مذاهب أهل السنة لحراستها بالعلم، بل نرى الاستسلام للفريقين هو السائد في الجمهور بدون وازع يزعهم ولله عاقبة الأمر كله.

وماذا ينتظر من الغيرة في المحافظة على أحكام الشرع من أناس يظهرون في زي العلماء لكنهم لا يأنفون من أن يغشوا محافل لا يمتون إليها بأي صلة لا من ناحية القضاء، ولا من جهة الإفتاء، وهم بهذا الانتساب يفقدون آخر غيرة وإرادة عندهم، حيث اتخذوا بطانة من دونهم لا يألونهم خبالاً، فتباً لعالم يكون شمعاً يقبل كل صورة في أيدي العابثين، وينتمي إلى كل طائفة دينيين أو لا دينيين، ولا يغار على دينه ولا على مسلكه فيعم بلاؤه، حيث يفتح صدره لكل ما يوحي إليه خلطاؤه، ويجعل الشرع هيولى مثله، فيا ويحه ما أضلّه. وهذه هي بدعة البدع، وأين سائر البدع من هذه.

ومن جهلت نفسه قدره رأى غيره منه ما لا يرى

ألهمنا الله سبحانه التوبة والإنابة.

الإجماع الذي يقول به الفقهاء

أما قول المؤلف (في ص١٠٠: **إن الإجماع الذي يدّعيه الأصوليون ما هو إلا خيال... وفي ص٨٨... ولا استقر رأي العلماء على قول مقبول في معنى الإجماع ـ في نفسه ـ وكيف يحتج به ومتى؟**).

فكلام لا يصدر ممن يعقل ما يقول، وإن دلّ هذا الكلام منه على شيء فإنما دلّ على أنه ما درس شيئاً من أصول الفقه، ولو نحو مرآة الأصول أو التحرير على واحد من المبرزين في العلم فضلاً عن كتاب البزدوي وشروحه، ولا هو اطلع على بحر البدر الزركشي، ولا شامل الإتقاني، فضلاً عن تقويم الدبوسي، وميزان السمرقندي، وفصول أبي بكر الرازي، ولم يطلع أيضاً على فصول الباجي، ولا محصول أبي بكر بن العربي؛ بل ولا تنقيح القرافي، ولا رسالة الشافعي؛ وبرهان ابن الجويني، وقواطع ابن السمعاني، ومستصفى الغزالي، ولا على تمهيد أبي الخطاب، وروضة الموفق ومختصرها للطوفي، ولا عمد القاضي عبد الجبار، ومعتمد أبي الحسين البصري، بل اكتفى في هذا العلم الخطير بتقليب صفحات كتيب للشوكاني أو القنوجي شيخي التخبطات في المسائل في الدور الأخير، ومثله يحيل على ما ارتآه هو في الإجماع في تعليقه على أحكام ابن حزم. ولو كان هذا المؤلف الجريء تذوق شيئاً من كتب هذا العلم لعلم أن من يدوس تلك الكتب تحت رجله العرجاء ليس له إلا أن يخبط خبط عشواء.

ألم يعلم هذا المتقول أن حجية الإجماع مما اتفق عليه فقهاء الأمة جميعاً وعدوه ثالث الأدلة، حتى إن الظاهرية على بُعدهم عن الفقه يعترفون بحجية إجماع الصحابة ولهذا لم يتمكن ابن حزم من إنكار وقوع الثلاث مجموعة، بل تابع الجمهور في ذلك، بل قد أطلق كثير من العلماء، القول بأن مخالف إجماع الأمة كافر، حتى شرط للمفتي أن لا يفتي بقول يخالف أقوال جماعة العلماء المتقدمين، ولهذا كان لأهل العلم عناية خاصة بمثل مصنف ابن أبي شيبة، وإجماع ابن المنذر ونحوهما من الكتب التي يتبين بها مواطن الاتفاق، والاختلاف في المسائل بين الصحابة والتابعين وتابعيهم رضي الله عنهم.

وقد دلّ الدليل على أن هذه الأمة محفوظة من الخطأ وأنهم عدول شهداء على الناس. قال الشاعر:

هم وسط يرضى الأنام بقولهم إذا طرقت إحدى الليالي بمعضل

وأنهم خير أمة أُخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأن من تابعهم تابع سبيل من أناب، ومن خالفهم سلك غير سبيل المؤمنين، وناهض علماء الدين.

ولا أدري من أين أتت هذه الفوضى في التفكير، ومن أين تسربت هذه السموم الفاتكة إلى أذهان بعض المتفقهين في هذا العصر؟

كنت اجتمعت بمنزل العلامة شيخ الفقهاء في عصره الشيخ محمد بخيت المطيعي المتوفى بعد العصر من يوم الجمعة ٢١ رجب سنة ١٣٥٤ عن ٨٣ سنة رحمه الله قبل وفاته بمدة يسيرة، بواحد من العلماء فأخذنا نتحدث ـ والأستاذ الكبير لم ينزل بعد ـ إلى أن انجر الكلام معه إلى الطلاق الثلاث بلفظ واحد، فأخذت أسرد ما صحّ عن الصحابة في ذلك مع بيان أنه لم يثبت عن أحد منهم مخالفة لما صحّ عنهم فأورد هذا العالم عليّ حديث طاوس فشرعت أذكر علله المعروفة، فقال: هذا تمسك في المسألة بالإجماع وفي الإجماع كلام من جهة حجيته، وإمكانه، ووقوعه وإمكان العلم به، وإمكان نقله، فقلت: يوجد من يقول هذا حرفاً بحرف، ولكن أود أن أعرف رأي محدثي في الإجماع حتى أتمكن من الكلام معه، فمجمج وتغير وقال: أمامنا كتاب الله وهو يغنينا عما سواه، فأخذ يتلو قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٩] قلت: سبحان الله كيف تحاول الاستدلال بهذه الآية على دعواك، وبها يستدل البخاري على صحة الجمع بين الثلاث، حيث يعتبر لفظ ﴿مَرَّتَانِۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٩] يعني

(اثنتين) كما في قوله تعالى: ﴿نُؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣١] وكذا ابن حزم وكثير من شرّاح البخاري كالكرماني ونحوه ممن لهم اتساع في العربية، فإذا صحّ الجمع بين الاثنتين صحّ الجمع بين الثلاث حيث لا فارق بينهما، وأنت تتخذها دليلاً على ضد ما اتخذوه حجة عليه فيا ترى هل يقل هؤلاء في الذوق العربي من صاحبي فتغير وقال هذه الآية تفيد أن كل طلاق معتبر في الشرع هو ما يكون إيقاعه مرة بعد أخرى، فقلت: لعلك حملت اللام على الاستغراق وقدرت ما شئت لتتمكن من حصر الطلاق المعتبر، في ذلك كما فعل الشوكاني لكن ما قولك في طلقة واحدة ليس بعدها طلقة؟ أما تعتبر في الشرع طلقة ينحل بها عقد النكاح إذا انقضت العدة فأين الحصر مع هذا، فاضطرب فقلت: إذا فرضنا حمل ﴿مَرَّتَانِ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٩] على المعنى الثاني فالآية إنما تدل على إيقاع الطلاق مرة بعد أخرى من غير أن يكون هناك ما يدل على التقييد بالأطهار فيقع الثلاث بمجرد التكرار سواء كان الإيقاع في طهر أو حيض وهذا ليس بمقصود لكم ولا مرضي عندكم، وإذا أخذت تستدل بآثار الصحابة عاد البحث إلى أوله من غير أن تستغني عما سوى الكتاب.

وفي أثناء هذا الكلام حضر الأستاذ الكبير، فقطعنا الكلام عند هذا الحد مخافة أن يشارك البحث فيتعب، لأنه قلما يرضى ألا يشارك أمثال هذا البحث إذا استمرت وهو حاضر.

ثم طال تفكيري في هذا التجرؤ على مخالفة الجماعة مع تخبط ملموس في المسائل ممن يدعون الانتماء إلى الفقه، فعلمت أن علة العلل، أن أمثال هؤلاء المتفقهين كانوا يحاولون تكوين أنفسهم بأنفسهم، يحضرون في أي درس شاؤوا ويهجرون أي كتاب أرادوا ـ قبل النظام في الأزهر ـ وأنهم ينخرم عليهم المقرر في العلوم ـ بعد النظام ـ فيحصل بقدر هذا وذاك خرم في تفكيرهم وتعقلهم، فلا عجب إذا حدثت في تفكير هؤلاء، فوضى واضطراب واختلال عند أول صدمة تصدمهم من مطالعة كتب يصدرها الناشرون لدعاية خاصة غير مكشوفة بادىء بدء، فيكون هؤلاء أول ضحية لتلك الدعايات الصادرة لتفريق كلمة المسلمين باسم العلم، حيث لا يوجد عندهم وازع يزعهم عن التورط فيما ليس لهم به علم، ولا عدة تحميهم من مسايرة الجهل، بل يعدون أنفسهم علماء بمجرد أن حذقوا لغة أمهاتهم بدون أن يتم تكوينهم العلمي تحت حراسة نظام دقيق في التفقيه، مع أن الواجب على من يعد نفسه من صنف العلماء أن يربأ بنفسه أن يظهر بمظهر الهمج الرعاع أتباع كل ناعق، كما يقول علي كرّم الله وجهه، فعار على من يدّعي العلم أن يكون بهذه الحالة المنكرة.

فمن يجترىء على أن يقول هذا في إجماع الأصوليين، يحتاج قبل كل شيء إلى التفقه، بأن يدرس بعض كتب الأصول والفروع على بعض المبرزين، قبل أن يخوض في مثل هذه الأبحاث، حتى يتمكن من فهم ما في فصول أبي بكر الرازي ونحوه من دقائق هذا العلم، ويتكلم إذا تكلم عن فهم.

تراه يثني على كلام ابن رشد الفيلسوف في الإجماع لكنه لا يوافقه على قوله «بخلاف ما عرض في العمليات فإن الناس كلهم يرون إفشاءها لجميع الناس على السواء ويكفي في حصول الإجماع فيها أن تنتشر المسألة فلا ينقل إلينا فيها خلاف فإن هذا كاف في حصول الإجماع في العمليات بخلاف الأمر في العلميات بل ينبذه نبذاً من غير أن يذكر أي دليل على دحض هذا الكلام المتين؛ وابن رشد الحفيد وإن لم يكن من العلم بالآثار بحيث يتحاكم إليه في مسائل الفقه وأدلتها كما فعل مؤلف الرسالة في (ص٨٤) حتى إنه كثيراً ما يغلط في (بداية المجتهد) في عزو المسائل إلى إمامه فضلاً عن سائر الأئمة لكن كلامه في الإجماع قوي جداً موافق لتحقيق أهل الشأن.

وأما قول محمد بن إبراهيم الوزير اليماني فبعيد عما يفقهه الفقهاء وهو لين الملمس في كتبه بالنسبة إلى أمثال المقبلي ومحمد بن إسماعيل الأمير والشوكاني من أذياله الهدّامين لكن مع هذا اللين تحمل كتبه سماً ناقعاً وهو أول من شوّش فقه العترة ببلاد اليمن وكلامه يرمي إلى إسقاط الإجماع من الحجية وإن لم يصرح تصريح الشوكاني في جزء الطلاق الثلاث حيث قال: «إن الحق عدم حجية الإجماع بل عدم وقوعه بل عدم إمكانه بل عدم إمكان العلم به وعدم إمكان نقله» فمن لا يعترف بعدد محدود في نكاح النساء على خلاف الكتاب والسنة كما فعله في كتابه (وبل الغمام) على خلاف ما في نيل الأوطار، وفنّده عبد الحي في (تذكرة الراشد) في (ص٤٧٩) كما يجب، يقول ما يشاء في إجماع المسلمين، ومن تابعه ونبذ الأئمة المتبوعين وعلومهم وراء ظهره فهو أسوء منه حالاً وأضل سبيلاً.

ولا يمنعني هذا المظهر من هؤلاء من أن أشير إلى بعض فوائد تتعلق بالإجماع فلعل ذلك يدعو القراء إلى الاستزادة من ينابيعها الصافية.

فإذا ذكر أهل العلم الإجماع فإنما يريدون به إجماع من بلغ رتبة الاجتهاد من بين العلماء باعترافهم مع ورع يحجزه عن محارم الله ليمكن بقاؤه بين الشهداء على الناس فمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد باعتراف العلماء فهو خارج من أن يعتد بكلامه في

الإجماع ولو كان من الصالحين الورعين، وكذلك من ثبت فسقه أو خروجه على معتقد أهل السنة لا يتصور أن يعتد بكلامه في الإجماع لسقوطه من مرتبة الشهداء على الناس، على أن المبتدع كالخوارج وغيرهم لا يعتدون بروايات ثقات أهل السنة في جميع الطبقات فكيف يتصور أن يوجد فيهم من العلم بالآثار ما يؤهلهم لدرجة الاجتهاد.

ثم أقل ما يجب على المجتهد المستجمع لشروط الاجتهاد باعتراف العلماء، أن يدلي بحجته ويصارح الجمهور بما يراه حقاً تعليماً وتدويناً إذا رأى أهل العلم على خطأ في مسألة من المسائل حسب ما يراه هو، لا أن ينقبع في داره أو ينزوي في رأس جبل بعيد عن أمصار المسلمين ساكتاً عن إبانة الحق، والساكت عن الحق شيطان أخرس. ناكثاً عهد الله وميثاقه ومن نكث فإنما ينكث على نفسه فبمجرد ذلك يلتحق بالفاسقين الساقطين عن مرتبة قبول الشهادة فضلاً عن مرتبة الاجتهاد.

ومن المحال في جاري العادة بين هذه الأمة نظراً إلى نشاط علماء المسلمين في جميع الطبقات لتدوين أحوال من له شأن في العلم، وتسابقهم في كتابة العلوم وتسجيلها وإفشاء ما يلزم الجمهور علمه في أمر دينهم ودنياهم امتثالاً منهم لأمر تبليغ الشاهد للغائب ووفاء بميثاق تبيين الحق، ألا تكون جماعة العلماء في كل عصر يعلمون من هم مجتهدو ذلك العصر الحائزون لتلك المرتبة العالية، القائمون بواجبهم.

فإذا ذاع رأي رآه جمهرة الفقهاء في أي قرن من القرون من غير أن يعلم أهل الشأن، مخالفة أحد من الفقهاء لهذا الرأي فالعاقل لا يشك في أن هذا الرأي مجمع عليه. وهو الذي يعول عليه المحققون من أئمة الأصول. وهذا مما لا يمكن أن تجري حوله الثرثرة بأن في الإجماع كلاماً من جهة حجيته، وإمكانه، ووقوعه، وإمكان العلم به، وإمكان نقله كما لا يخفى.

وليس معنى الإجماع أن يدوّن في كل مسألة مجلدات تحتوي على أسماء مائة ألف صحابي، مات عنهم النبي ﷺ بالرواية عن كل واحد منهم فيها، بل يكفي في الإجماع على حكم صحة الرواية فيه عن جمع من المجتهدين من الصحابة، وهم نحو عشرين صحابياً فقط في التحقيق، بدون أن تصح مخالفة أحد منهم لذلك الحكم، بل قد لا تضر مخالفة واحد أو اثنين منهم في مواضع فصَّلها أئمة هذا الشأن في محله. وهكذا في عهد التابعين وتابعيهم.

ومن أحسن من أوضح هذا البحث بحيث لا يدع وجه شك لمتشكك ذلك الإمام الكبير أبو بكر الرازي الجصاص في كتابه (الفصول في الأصول) وخصّ فيه لبحث الإجماع نحو عشرين ورقة من القطع الكبير وهو كتاب لا يستغني عنه من يرغب في العلم للعلم، وكذا العلامة الإتقاني في الشامل شرح أصول البزدوي وهو في نحو عشرة مجلدات يذكر فيه نصوص الأقدمين بحروفها ثم يناقشهم فيما تجب المناقشة فيه مناقشة من له غوص، فنحو ستة مجلدات من أواخر هذا الكتاب موجود بدار الكتب المصرية، والمجلدات الأوائل منه في مكتبة جار الله ولي الدين بإسطنبول، ولا أعلم في الأصول ما يقاربه في البسط مع الإفادة، والبحر المحيط للبدر الزركشي على تأخره يكاد يكون مجموعة نقول فقط بالنظر إلى الشامل.

ومن الإجماع ما يشترك فيه العامة مع الخاصة لعموم بلواهم كإجماعهم على أن الفجر ركعتان والظهر أربع ركعات والمغرب ثلاث ركعات، ومنه ما ينفرد به الخاصة وهم المجتهدون كإجماعهم على الحق الواجب في الزروع والثمار، وتحريم الجمع بين العمة وبنت الأخ فلا تنزل مرتبة هذا الإجماع عن ذاك لأن المجتهدين لا يزدادون حجة إلى حججهم بانضمام العوام إليهم فمن ادعى أن من الإجماع ما هو قطعي يستغني عنه بالكتاب المتواتر والسنة المتواترة، وما دونه يتسكع في الظن فقد حاول رد حجية الإجماع واتبع غير سبيل المؤمنين، وشرح ذلك في الكتب المبسوطة ولا يتحمل هذا الموضع للإفاضة فيه. وماذا على الإجماع من كون بعض أنواعه ظنياً؟ وجحد ما هو يقيني منه كفر، وإنكار ما جرى مجرى الخبر المشهور منه ضلال وابتداع، وجاحد ما دون ذلك كجاحد ما صحّ من أخبار الآحاد على حد سواء.

والدليل الظني مما يحتج به في الأحكام العملية عند جمهور الفقهاء لأدلة قامت على ذلك، وإن أدّى قول بعض الأئمة بتجويز الزيادة على الكتاب بخبر الآحاد بطائفة الظاهرية إلى القول بأن خبر الآحاد يفيد العلم مطلقاً وبأنه لا حجة في الظن أصلاً، كما أن قوله في الإجماع السكوتي بأن الساكت لا ينسب إليه قول ـ مع أن الشرع ينسب إليه القول في كثير من المواضع كالبكر، والمأموم، والسكوت، في معرض البيان ونحوها ـ أدّى بهم إلى التوسع في نفي الاحتجاج بالإجماع، وكذلك قوله في قول الصحابي والحديث المرسَل شجعهم على الإعراض عن أقوال الصحابة ـ في غير الإجماع ـ وعن الأحاديث المرسلة بالمرة ففاتهم شطر الشرع. ثم ما أورده على الاستحسان جرّأهم أيضاً على الإعراض من القياس باعتبار أن ما أورده على الاستحسان إن كان وارداً عليه فهو وارد على القياس أيضاً على حد سواء كما قال ابن

جابر أحد قدماء الشافعية حينما سئل عن سبب انتقاله إلى مذهب الظاهرية. ولكن أين ملمح الإمام الشافعي رضي الله عنه من مزاعم هؤلاء.

ولما شاهد نبهاء الشافعية اتخاذ هؤلاء مذهب الشافعية قنطرة إلى ضلالهم ساءهم ذلك جداً، وصاروا من أشد العلماء رداً عليهم. (وينكشف كثير من الحقائق بالمقارنة بين أصول المذاهب. وأما المقارنة بين الفروع فقط فقليلة الجدوى في التفقه والتفقيه، لأن كلاً منها مطرد التفريع على أصوله، ووزن هذا بمعيار ذاك إخسار في الميزان).

وزد على ذلك تشكيك إبراهيم بن سيار النظّام في الإجماع والقياس فإنه أول من قام بنفيهما، وسرعان ما تابعه حشوية الرواة، والداودية، والحزمية، وطوائف من الشيعة والخوارج في نفي الاحتجاج بهما، فهؤلاء وأذنابهم من نفاة الإجماع والقياس، إنما تراهم يرددون مدى القرون في نفيهما كلام النظام فحسب المدون في كتب الأقدمين.

ويا ليتهم حينما حاولوا أن يتابعوا أحد المعتزلة تابعوا من ولايتهم منهم في دينه لكن الطير على أشكالها تقع. وقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النظام كان في الباطن على مذهب البراهمة الذين ينكرون النبوة، وأنه لم يظهر ذلك خوفاً من السيف فكفّره معظم العلماء بل كفّره جماعة من المعتزلة: كأبي الهذيل، والإسكافي، وجعفر بن حرب، وصنّف كل منهم كتاباً في تكفيره. وكان مع ذلك فاسقاً مدمناً على الخمر. قال ابن أبي الدم، في الملل والنحل: كان في حداثة سنه يصحب الثنوية، وفي كهولته يصحب ملاحدة الفلاسفة، كما في عيون التواريخ، وهذا هو إمام نفاة الإجماع والقياس. نسأل الله السلامة. فمن أصابه بعض شظايا من تشكيكهم في الإجماع، والقياس، فليراجع أصول الجصاص إن كان له حظ من النظر أو إلى الفقيه والمتفقه للخطيب إن كان ميله إلى الرواية فقط ففيهما ما يشفي غلته.

وأما القول الشاذ إزاء القول المجمع عليه فكالقراءة الشاذة في جنب القرآن المتواتر، بل هو أنزل من القراءة الشاذة، فإن القراءة الشاذة قد تعلم بها صحة التأويل في الكتاب بخلاف القول الشاذ فإنه لا يصلح لغير الهجر.

ولعل هذا المقدار من البيان يكفي للفت النظر إلى مبلغ خطورة ما زعمه المتمجهد من أن ما يدعيه الأصوليون في الإجماع خيال.

الطلاق والرجعة يصحان بدون إشهاد

أما اقتراح المؤلف اشتراط الإشهاد على الطلاق والرجعة في صحتهما جميعاً لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطَّلَاق: ٢] استناداً على ما روي في تفسير هذه الآية عن ابن عباس وعطاء والسدي بأنه الإشهاد على الطلاق والرجعة، فقول محدث يغضب جماعة السنة من غير أن يرضى جميع الإمامية، ولا شك أن آية الإشهاد ذُكرت بعد الأمر بالتخيير بين الإمساك والمفارقة، فسبيل الأمر بالإشهاد كسبيل الأمر بالإمساك والمفارقة، ولو كان الأمر للوجوب لذكر الإشهاد قبل قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ. . .﴾ [البَقَرَة: ٢٣٠] على أنه لا يوجد رأي أسخف من جعل الإشهاد شرطاً في صحة الطلاق على تقدير القول ببطلان الطلاق في حالة الحيض لأن الشهود لا يمكنهم أن يشهدوا بأن الطلاق وقع في حالة الطهر من حيث أنه لا يعرف إلا من جهة المرأة وأما إذا اكتفى في الشهادة بمجرد الشهادة على إيقاع الطلاق فقول المرأة «إن الطلاق كان في الحيض» يهدر قول المطلّق وشهادة الشهود جميعاً فيعيد الرجل الطلاق إلى أن تعترف المرأة بأن الطلاق وقع في الطهر، فيطول أمد النفقة على الرجل وهو مصمم على الطلاق وفي ذلك عدوان وأي عدوان، وإذا عاشرها وهو يعلم أنه كان طلّقها في ثلاثة أطهار، عاشرها معاشرة غير شرعية لا يثبت معها نسب ولا إرث في نفس الأمر، وقبول قول المرأة فميا لا يعرف إلا من جهتها مقصور على ما يخصها فتعدية ذلك للآخرين تعدٌ يأباه الشرع، وجعل القول للرجل فيما لا يعرف إلا من جهة المرأة تفقه طريف في صدد التخلص من تلك الشناعة وأين موضع استنباط ذلك من الكتاب والسنة؟ يا من لا يزداد إلا تمسكاً بهما في زعمه كلما ازداد بُعداً عنهما في الحقيقة!

فالإمساك هو الرجعة، والمفارقة تركها وشأنها حتى تنقضي عدتها لا الطلاق نفسه حتى يلاحظ الإشهاد عليه ولم يذكر الإشهاد إلا عند ذكر الإمساك والمفارقة فبالنظر إلى أن الرجعة إليها، وتركها وشأنها حتى تنقضي عدتها، حقان متمحضان للزوج فقط لا يشترط في صحتهما الإشهاد كما لا يشترط الإشهاد في صحة الطلاق بل لو كان المراد الإشهاد على الطلاق مباشرة لذكر الإشهاد عقب ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ﴾ [الطَّلَاق: ١] قبل المضي فيما يترتب على الطلاق من إحصاء العدة وإقامة المطلقة في البيت إلى آخر ما ذكر فيكون حمل الآية على الإشهاد على الطلاق إقحاماً للشيء في غير محله، وهذا مما تأباه بلاغة القرآن.

وما يروى عن هؤلاء في تفسير الآية ليس فيه ما يدل على الاشتراط مع ما في أسانيده من الكلام كما أنه ليس في الآية ما يدل على الاشتراط بإحدى الدلالات المعتبرة عند أهل الاستنباط، ومجرد ذكر آية الإشهاد بعد آية الإمساك والمفارقة ـ لا الطلاق ـ بعيد عن الدلالة على اشتراط الإشهاد في شيء منها، بل فيها إرشاد إلى طريق إبانة الحجة فيما يمكن أن يكون عرضة للإنكار من تلك الأمور، بل الذي يظهر لمن تبصّر في الآية ولاحظ سباقها وسياقها أنها تشير إلى الإشهاد على أداء ما على الزوج من حق مطلقته عند انتهاء العدة لأن المفارقة بمعروف هي أداء حقها قبله عند انقضاء العدة ويكون الإشهاد على هذا بمنزلة الإشهاد على الطلاق لأن هذا مترتب على ذاك وهو ظاهر ويكون الأمر بالإشهاد لمجرد التمكين من إثبات أنه أدّى ما عليه ولا دخل له في صحة الطلاق أصلاً.

فتبين مما ذكرناه أن القول بالاشتراط رأي محض من غير كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، ولا قياس، وليس أحد يقول في الوصية في السفر أو المداينة أو المبايعة أو رد الأموال إلى اليتامى، أنها تبطل إذا أهمل الإشهاد فيها بتصادق أهل الشأن فيها مع قيام نصوص الإشهاد فيها، بل عدّ الأمر بالإشهاد عليها لمجرد الإرشاد إلى طريق إقامة الحجة عند التجاحد.

ولم يرد في القرآن ذكر لاشتراط الإشهاد في النكاح مع خطورة أمره، فكيف يعد الطلاق والرجعة أخطر منه؟! وإنما جرى أكثر الأئمة على الإشهاد في النكاح لورود الاشتراط في السنة.

أما الطلاق فلم يشترط أحد منهم الإشهاد وإن روي اشتراط الإشهاد في صحة الرجعة عن بعضهم، على أنه قلما يتصور التجاحد في الرجعة. قال أبو بكر الرازي الجصاص: ولا نعلم بين أهل العلم خلافاً في صحة وقوع الرجعة بغير شهود إلا شيئاً يروى عن عطاء، فإن سفيان روى عن ابن جريج عن عطاء أنه قال: «الطلاق، والنكاح، والرجعة، بالبينة» وهذا محمول على أنه مأمور بالإشهاد على ذلك احتياطاً، وحذراً من التجاحد، لا على أن الرجعة لا تصح بغير شهود ألا ترى أنه ذكر الطلاق معها، ولا يشك أحد في وقوع الطلاق بغير بينة، وقد روى شعبة عن مطر الوراق عن عطاء، والحكم أنهما قالا: إذا غشيها في العدة فغشيانه رجعة اهـ. وقد دلّ قوله تعالى: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٩] على أن الجماع رجعة وهو ظاهر من الإمساك، فكيف يمكن الإشهاد على الغشيان لو لم يرد عطاء ما ذكره الجصاص. وأما ما يروى عن بعضهم من الإشهاد على المراجعة، فإنما هو إشهاد على الإقرار بالمراجعة لا على المراجعة نفسها كما يظهر بالتأمل.

فإذا قرر من غير حجة عدم الاعتداد بالطلاق الذي لم يقع الإشهاد عليه عند القاضي أو نائبه أو الشهود، فهناك اختلاط أنساب، وقضاء على جميع أنواع الطلاق السابق ذكرها من سني وبدعي ومجموع ومفرق، نسأل الله السلامة.

دعوى بطلان الرجعة عند قصد المضارة

وأما اقتراح مؤلف الرسالة: الحكم ببطلان الرجعة إذا كانت للمضارة فقول بما لم يقله أحد من الأئمة المتبوعين لا من الصحابة، ولا من التابعين، ولا من تابعيهم، على أنه من أين يهتدي الحاكم إلى أن من راجع أراد بمراجعته المضارة حتى يحكم على مراجعته بالبطلان إلا إذا كان يشق قلبه أو يستند في حكمه على الخطرات والوساوس.

والكتاب ينطق بصحة المراجعة مع قصد المضارة، حيث يقول: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [البَقَرَة: ٢٣١] ولو لم تصح المراجعة مع قصد الاعتداء لما كان متصوراً أن يكون الزوج ظالماً لنفسه بهذا العمل الذي لم يترتب عليه أثر. ومؤلف الرسالة كثيراً ما يلهج في رسالته، بأن الطلاق قد جعل بيد الرجل، مع أن حكم التعاقد، يستلزم أن يكون إنهاء العقد بيديهما جميعاً، وهو يحاول أن يبني على ذلك قصوراً وعلالي أو يمهد السبيل لما يدور في خلده أن يقترحه، وقد سبق منا في صدر الكتاب هد هذا الأساس الواهن، وتخييب آمال بناء شيء عليه. ولم أنشط لتعقب باقي سفاسفه لقلة خطرها، وظهور سقوطها.

كلمة ختام

وآخر ما ألفت إليه النظر عند اختتام هذه الأبحاث، أن التجديد في أحكام النكاح والطلاق وسائر أحكام الشرع بين حين وآخر أمر ميسور جداً لمن توفرت عنده ثلاثة شروط وهي انسحاب واعظ الله من القلب، والجهل بمدارك الأئمة وبأدلتهم في أحكام الشرع، ومناطحة السحاب غطرسة وإعجاباً بالنفس. لكن هذا التجديد ليس مما يرقي الأمة إلى مستوى الأمم الراقية الرشيدة، ولا هو مما يجعل للأمة طيارات، ولا سيارات، ولا أساطيل، ولا غواصات، ولا متاجر ولا دور صناعات. وإنما التجديد النافع في إرقاء الأمة هو السباق مع الأمم الرشيدة في اكتشاف أسرار هذا الكون، وتعرف القوى الكامنة التي أودعها الله سبحانه في المعادن، والنباتات، والحيوانات وغيرها، ومعرفة طرق استخدامها في إعلاء كلمة الله، وفي مصالح الأمة، والذود عن كيانها وما إلى ذلك، ومثل هذا التجديد لا يعارضه أحد أصلاً. وأما التجديد في أحكام الطلاق ونحوها فليس كذلك، فيجب أن يترك شرع الله مراعى الجانب مرعي الحدود، بعيداً عن التلبيس بهوى. ووصيتي إلى جميع المسلمين في أقطار الأرض إذا أريد تنفيذ أحكام بينهم على خلاف ما شرعه الله أن يبقوا متمسكين بشرع الله سبحانه في خاصة أنفسهم بدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وإن أفتاهم المفتون ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥].

وهنا انتهى ما قصدت تدوينه في هذه الأوراق، مما يتعلق بأحكام الطلاق أسأل الله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وينفع به المسلمين، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهّاب. وصلى الله على سيدنا ومنقذنا محمد سيد المرسلين وآله وصحبه أجمعين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كلمة في الإفتاء[1]

ذكر للإمام سفيان بن سعيد الثوري رضي الله عنه كثرة المحدثين في عصره فقال: إذا كثر الملاحون غرقت السفينة، وقل أنت كذلك عن كثرة المفتين في هذه الأيام.

والصحابة رضي الله عنهم الذين شاهدوا التنزيل وتلقوا علم الدين من النبي ﷺ مباشرة، كانوا يتهيبون الإفتاء ويحيل بعضهم على بعض الإجابة عن مسألة يسأل هو عنها خوفاً من الزلل، وفي صحيح مسلم من حديث أبي المنهال أنه سأل زيد بن أرقم عن الصرف فقال سل البراء بن عازب فسأل البراء فقال سل زيداً «الحديث» وأخرج أبو محمد الرامهرمزي صاحب المحدث الفاصل عن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى أنه قال: لقد أدركت في هذا المسجد مائة وعشرين من الأنصار ما منهم أحد يحدّث إلا ودّ أن أخاه كفاه الحديث، ولا يُسأل عن فتيا إلا ودّ أن أخاه كفاه الفتيا، وأخرج أيضاً عن الشعبي أنه سئل كيف كنتم تصنعون إذا سئلتم؟ قال: على الخبير سقطت. كان إذا سئل الرجل قال لصاحبه: أفتهم، فلا يزال حتى يرجع إلى الأول. وقال أحد كبار الأئمة: لولا الفرق من الله من ضياع العلم لما أفتيت أحداً، يكون له الهناء وعلي الوزر.

ولولا خوف السلف من إثم كتم العلم لما كانوا يتصدون للإفتاء بالمرة، وفي هذا الصدد روايات كثيرة عن رجال الصدر الأول تدل على مبلغ احترازهم من تبعة الإفتاء، ولكن نرى الناس اليوم على خلاف ذلك يتزاحمون على الفتيا ويتسابقون في حمل التبعة فما من مجلة أو صحيفة في البلد إلا وفيها فتاوى عن مسائل، وكذلك ليس لطائفة اللامذهبية مجلس وعظ وتذكير إلا وفيه افتئات على الفتوى في التوحيد والفقه حتى إن الكاتب البسيط لا يرى بأساً في أن يفتي الناس في أعوص المسائل

---

(١) سبق نشرها في العدد ٢٦ سنة ١٣٥٥ من مجلة الإسلام.

وأكثرها تشعباً، وكفى أن تكون عنده فتاوى فرج الله الكردستاني أو الشيخ الحراني، فينقل منها صفحتين من بحث تعليق الطلاق مثلاً ويذيع ما فيهما في الصحف والمجلات بدون أن يشعر بحاجة إلى التأكد من مبلغ أمانة الطابع، ومن عدم تصرفه في نصوص الكتاب زيادة ونقصاً أو تصحيحاً على زعمه أو تصحيفاً أو متابعة للهوى، ولا إلى التحقق من درجة مطابقة ما في الكتاب للواقع وصدق مؤلفه وبُعده عن الزيغ والزلل فيما شذّ به عن الجماعة.

وتلك أمور قد يغلط في تحقيقها كبار أهل العلم فضلاً عن صغار أرباب القلم على أن اختلاف الفتيا من تلك المصادر المختلفة في مسألة واحدة باسم الشرع تصحيحاً وإبطالاً وتحليلاً وتحريماً يؤدي إلى تفرقة كلمة الشعب المتحد الآمن المطمئن بل إلى تهاونهم بأمر الشرع إلى أن تزول من قلوب الأمة مهابة الإفتاء وجلال الشرع وحرمة العلماء حتى إذا شاهد المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها استمرار هذه الفوضى ربما يزول من صدورهم ما كانوا يحملونه بين جوانحهم نحو علماء مصر من الإجلال والإكبار والثقة والاعتماد. ويعز علينا أن نسمع هنا وهناك من أناس في حق أهل العلم: هؤلاء لا نسمع لهم ركزاً إلا عند قبض المرتب؛ أو مسايرة كل من هبّ ودب، لا في توحيد كلمة المسلمين والحيلولة دون تفرقهم شيعاً وطوائف يتناحرون ويتنابذون بدل أن يكونوا إخواناً متعاضدين متناصرين متحابين.

والله يعلم ماذا فقدت مصر من سمعتها العلمية في الخارج منذ مات شيخ فقهاء عصره الشيخ محمد بخيت رحمه الله وكان مرجع القضاة والعلماء في أقطار الأرض في حل مشكلاتهم فأي قاض أو فقيه إذا راجعه في مشكلة كان يجد الجواب بما يحل مشكلته على مذهبه حاضراً واصلاً إليه فيمضي القاضي القضاء، ويعمل المستفتي بالفتيا، لأنه كان إذا نقض أوجع، وإذا أبرم أقنع، لسعة دائرة بحثه في فقه المذاهب وطول ممارسته للمدارسة والقضاء والإفتاء، ومقدار ذلك العالم العالمي كان عندهم عظيماً.

وإني أعرف من أفاضل القضاة من كان يراجعه فيما يستشكله من المسائل مع كونه ممن له غوص في الفقه ليتأكد مما فهمه من كتب الفقه، فيجد الجواب عن مسألته يصل إليه في مدة يسيرة، وبعد وفاته رحمه الله راجع ذلك القاضي، مصر على ما تعوّد في عهد الشيخ بخيت رحمه الله، فانتظر شهراً وشهرين وثلاثة أشهر إلى ستة أشهر بدون أن يصل إليه جواب عن مسألته، وكان يرجىء القضية إلى ورود الجواب إليه في قطر سوى قطر مصر، أهكذا يحافظ على زعامة العالم الإسلامي؟!!

بل رأينا إفتاءً صادراً من مصدر حقه أن يكون ملماً بوجوه الاختلاف في المسألة وبأدلة الجمهور فيها وبوجه سقوط تشغيب من شذّ فيها، ينسب في ذلك الإفتاء، القول بخلاف ما عليه الجمهور إلى كثير من الصحابة والتابعين وفقهاء السلف اغتراراً بالفتاوى المذكورة، وتساهلاً في النقل، مع أن ذلك القول لا يثبت عن صحابي واحد ولا تابعي واحد ولا فقيه واحد من فقهاء السلف، فضلاً عن أن يثبت عن جمع منهم، بل المسألة إجماعية سلفاً وخلفاً، وجميع ما في الأمر أن ابن حزم حول في القرن الخامس قضاء علي كرّم الله وجهه بسبب الإكراه والاضطهاد إلى صورة الحنث بدون إكراه بقلة ورع، كما عمل مثل ذلك فيما يرويه عن طاوس خيانة في النقل، وكما حرّف الكلم عن مواضعه في قضاء شريح مع أن نص الرواية «فلم يره حدثاً» يدل على أنه كان يحكم بالوقوع لوعد ما فعله المعلق حدثاً.

ففتيا ابن عمر، وقضاء علي وهو يقول: «اضطهدتموه» وقول ابن مسعود، وعمل أبي ذر، وعمل الزبير رضي الله عنهم من غير أن يصح عن أحد من الصحابة خلاف ذلك، والإجماع المنقول عن فقهاء التابعين وتابعيهم بالنظر إلى فتاويهم المدونة في مصنف عبد الرزاق، ومصنف وكيع، ومصنف ابن أبي شيبة، وسنن سعيد بن منصور، وسنن البيهقي، وتمهيد ابن عبد البر واستذكاره وغيرها، كل ذلك يقضي على تقولات الشذاذ من الظاهرية وأذنابهم في المسألة، ولا ينبغي لعالم أن يتكلم في مثل هذه المسألة بدون إطلاع على أمثال تلك الكتب (ومصنف ابن أبي شيبة في ثمانية مجلدات بمكتبة مراد ملا بالآستانة، وبها أيضاً مصنف عبد الرازق. وأما التمهيد فثمانية مجلدات منه في مكتبة كوپريلي بالآستانة أيضاً، وبها تتم نسخة دار الكتب المصرية).

وقد فضح أبو الحسن التقي السبكي في الدرة المضية خيانة صاحب الفتاوى المذكورة في نقوله من تلك الكتب، وفي مطالعة الدرة المضية فوائد ومتعة.

ومصدر أقوال الصحابة والتابعين إنما هو أمثال تلك الكتب فمن عزا شيئاً إلى الصحابة والتابعين بدون أن يطلع على تلك الكتب يضع نفسه في موقف الخجل عند أهل العلم والسقوط من نظرهم، وما يجر ذلك من الويلات ظاهر مكشوف.

فإذا تحداه أحد من أهل العلم، وقال: إنما السؤال عن الحكم الشرعي في المسألة على ما يراه الأئمة المجتهدون المعترف بإمامتهم عند الأمة لا عن القانون رقم كذا، ولا النظام تاريخ كذا، وإن كان من الضروري ذكر الصحابة والتابعين في المسألة

فأثبت عن صحابي واحد أو تابعي واحد رواية صحيحة صريحة توافق الرأي الشاذ، من أحد كتب السنة، وقد أعفاك الله عن إثبات الرواية عن جمع من الأصحاب أو التابعين أو الفقهاء من بعدهم حتى تعذّر بعض عذر عند الناس ـ لا عند الله ـ في تأييد ما يخالف الإجماع المنقول في كتاب ابن المنذر وغيره، فيا ترى ماذا يكون جوابه سوى أن يعترف بالحق ويرجع عن فتياه، أو يغالط فيزداد سقوطاً أو ماذا كان يصنع؟.

وأما المستفتي فلا يخل من أن يكون من أتباع أحد الأئمة المتبوعين عند أهل السنة أو من فريق اللامذهبية، فإن كان من أتباع الأئمة المتبوعين، فإن كان مالكياً، أو شافعياً، مثلاً فإنما يفتي بالقول الصحيح المفتى به في مذهبه قولاً واحداً، بدون ذكر اختلاف، لأن من المعلوم أن بيان الخلاف في جواب المستفتي لا يفيده سوى الحيرة، مع أن الإفتاء لأجل التخليص من الحيرة، لا لأجل الإيقاع في زيادة الحيرة، كما نصّ على ذلك علماء المذاهب في كتب رسم المفتي وأدب القضاء، فلا يجوز للمفتي أن يقول له: فيه قولان عن الشافعي، وفيه قول قديم وقول حديث، أو فيه ست روايات عن مالك بطريق ابن القاسم، وأشهب، وابن الماجشون، والليثي، وعبد الملك بن حبيب، والعتبي مثلاً، أو فيه خمسة أقوال في مذهب أبي حنيفة ظاهر الرواية، وغير ظاهر الرواية، وقول أبي يوسف، وقول محمد، وقول زفر، أو فيه عشر روايات عن أحمد في الرعاية الكبرى، فإن أصحاب هؤلاء الأئمة قد محصوا الصحيح في مذاهبهم مدى القرون، وعيّنوا قولاً واحداً للإفتاء في كل مذهب، فليس للمفتي المقلد إلا أن يراجع الكتب المعتمدة عندهم، فيفتي بالقول الصحيح في المسألة.

وأما القول بأن في «عليّ الطلاق إن فعلت كذا» قولين في مذهب الحنفية مثلاً اغتراراً بمثل قول أبي السعود العمادي ومن تابعه من المتأخرين الذين لا تلحق أقوالهم بالمذهب باعتبار طبقتهم، فليس من شأن الفقيه الباحث، وإن غلط الشيخ بخيت رحمه الله في تأييد هذا القول الذي ليس من المذهب في شيء حتى ألّف رسالة فيه لكن قوله هذا كقوله في التصوير الشمسي مغمور في زاخر صوابه سامحه الله.

وأي عربي لا يفهم من «عليّ الطلاق» طلاق امرأة المتكلم ولا يعتبر اللام تغني غناء الإضافة النحوية؟ وهذا على بُعده عن الذوق العربي بعيد عن النقل بعيد عن المذهب. وأين هذا في كتب ظاهر الرواية، أو النوادر أو النوازل التي أفتى فيها مشايخ المذهب؟

ولسنا في حاجة الآن إلى بيان أنواع الضعف الموجودة في معروضات أبي السعود أو فتاويه المستضعفة مدى القرون عند فقهاء دار الإفتاء التي كان هو تولى رئاستها في حين من الدهر.

وأما إن كان المستفتي من طائفة اللامذهبية فلهم طوائف شتى في البلد منهم من ينشر الإباحة باسم التصوف، ومنهم من يذيع التجسيم باسم السلف، ومنهم من يحاول بعث المذهب الإسماعيلي من مقبره باسم الحديث، ومنهم من يتوقح إلى حد أن يحاول مزاحمة النبي ﷺ في وحيه باسم السنة، وكل هؤلاء اتفقوا على ألا يتفقوا في شيء إلا في الخروج على الأئمة ونبذ التمذهب، فلا أظن أن مذاهبهم من المذاهب المعترف بها حتى يعتبر لهم مصدر إفتاء خاص بل إذا لم يستأصل أهل الشأن شأفتهم قبل أن يكون قطرهم سيلاً، وتركوهم وشأنهم إلى أن يستفحل أمرهم، ويستشري شرهم فلا شك أن القطر الآمن ـ لا قدر الله ـ يكون عرضة لما لا تُحمد عقباه إلا إذا قامت كبار العلماء بواجبهم من الآن ومنعوا المتطفلين على الإفتاء من الإفتاء، وأرجعوا بحكمتهم دعاة تلك النحل الحديثة الممجوجة إلى صوابهم وقطعوا قول القائلين: أما لهذه الفوضى في الإفتاء، ولهذا التغاضي عن إحداث نحل جديدة في الإسلام من آخر؟

محمد زاهد الكوثري

قصيدة أهداها إلى الكتاب

عالم أزهري عليّ القدر ممن ألين له نحت القوافي

تــحـيــة لـــلــكــوثــري — أهــدى عــقــود الــجــوهــر
كــم مــن صـدٍ أعــجــزه — بــلّ الــصـدى مــن نَــهــر
والــحــمــد لله حــظــيـــ — ـنــا بــورود الـــكــوثــر
أتـــى لـــنـــا بـــه كــتـــا — بــاً لــوذعــي عــبــقــري
ذاد بـــه عـــن الـــهـــدى — وأهـــلـــه فـــي الأعـــصـــر
حــمــى حــمــاه عــن هــوى — مــن يــفــتــري أو يــجــتــري
فـــيـــدّعــــي إمـــامـــة — فـــي ذا الــزمـــان الأغـــبـــر
ولــم يــكـــن مـــنـــهـــا ولا — قـــلامـــة مـــن ظُـــفُـــر
فــمــن يــقــل ـ خــلا لــك الــ — ـجــو فــبــيــضــي واصــفــري
يــصــح بــه ـ أطــرق كــرا ـ — ذلــكــم الــلــيــث الــجــري
لا غــرو فــهــو الألــمــعــي — الــزاهــد بــن الــكــوثــري

❊ ❊ ❊

جـــزاه خـــيـــراً ربـــه — عـــن عـــلـــمـــاء الأزهـــر
ديـــن بـــه قـــام وأو — لـــى مـــن يـــدان الأزهـــري
وفـــيـــهـــمـــو كـــفـــايـــة — بـــرغـــم كـــل مـــمـــتـــر
لـــكـــن بـــفـــضـــل الله قـــد — يـــســـبـــق غـــيـــر أزهـــري[1]
والله يـــؤتـــي مـــن يـــشـــا — ء فـــضـــلـــه بـــقـــدر

---

(١) ليس في هذه الأبيات عيب الإيطاء لكفاية التغاير بالتعريف والتنكير كما لا يخفى على من له إلمام بعلم القافية.

فليس بدعاً أن يحو ... ز السبق ذاك العبقري

وليس أمراً عجباً ... وليس بالمستنكر

ونحن أخوة فمن ... يلم فغير معذر

والكوثري حجة ... وهوَ بالسبق حري

فلنعترف بذلك السب ... ق له ولنكبر

وليغترف من شاء من ... كوثره وليشكر

وهذه قصيدتي ... شاكرة للكوثري

ما ضرها وهي كما ... ترى عقود جوهر

أن لم تكن للصرصري ... أو لم تكن للبحتري

أزهري

الغرّة المنيفة

في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة

للشيخ الإمام سراج الدين أبي حفص عمر بن إسحاق الغزنوي

المتوفّى سنة ٧٧٣هـ

تحقيق

الإمام العلامة الشيخ محمد زاهد بن حسن بن علي الكوثري

المتوفى ١٣٧١هـ



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة عن هذا الكتاب النافع ومؤلفه البارع

الحمد لله الذي فقَّه في الدين من أراد به خيراً، ووفقه لخدمة شرعه الأغر سراً وجهراً، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه الذين لا يعصون له أمراً.

أما بعد، فإن الفقه الإسلامي تراث فاخر لهذه الأمة، تستغني به عن الأحكام الوضعية، في إصلاح شؤونهم الدينية والدنيوية، ومن أعرض عنه ومال إلى أوضاع الناس في تقويم الأود، وانتظر منها المدد، فهو في سبيل القضاء على العزة الإسلامية بسعيه في الابتعاد عن الأحكام الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنة، فتكون عاقبة أمره وضع رقاب المسلمين تحت نير المستعبدين واندماجهم في أمة، لا ترعى لهذه الأمة إلاً ولا ذمة.

ومنا جزيل الشكر لأئمة الفقه المتبوعين رضي الله عنهم، على تناصرهم في استنباط الأحكام العملية. من الكتاب الكريم والسنة النبوية، حيث مهّدوا قواعد الاستنباط والفهم، وملأوا العالم بدواوينهم في العلم، وخلفهم فقهاء أصفياء يسيرون على مهيعهم الرشيد، ومنهجهم السديد، فخلّدوا كتباً فاخرة، وعلوماً زاخرة، مشكورين في الدنيا والآخرة.

ثم أخذ التنافس مجراه، وبدأ المغالبون يتيهون في كل متاه، إلى أن وصل الأمر إلى حد التحزُّب والتعصُّب، وتحرّى وجوه التغلب، فألّف مؤلفون يغلب عليهم الجدل، كتباً ورسائل في المفاضلة بين الأئمة على دخل وترجيح بعض المذاهب على بعضها في غير اتزان، بل بنوع من العدوان، غير منتبهين إلى أن ذلك من مكايد الشيطان. وانبرى آخرون للذب والانتصار، فالتوسل في ذلك بالأكاذيب الملفّقة شأن الفقهاء الأغرار. وأما المقارنة بين المسائل، والمقارعة بالدلائل فأمر نافع ينمي ملكة الفقه عند المحصلين، ويدرجهم على مدارج التفقه في الدين، فالفائدة في ذلك مؤكدة

لأهل التحصيل بشرط أن لا يخرج المصاول أو المناضل عن جادة الصواب في النظر والتدليل، والأئمة وأنصارهم الأصفياء برآء من أن يوصموا بشيء من ذلك وإن قلّ بينهم من لا يخطىء بعض إخطاء.

وقد ألّف أبو عبد الله محمد بن يحيى بن مهدي الجرجاني ـ شيخ أبي الحسين القدوري ـ كتاباً في ترجيح مذهبه، وقام أبو منصور عبد القاهر البغدادي بنقضه في كتاب خاص بني على مشربه، ومع جلالة قدر هذين العالمين لم يتمكنا من المضي على سبيل العدل في الأخذ والرد حتى قال ابن الصلاح فيهما بحق: «وكل واحد منهما لم يخلُ كلامه من ادعاء ما ليس له، والتشنيع بما لا يؤبه به مع وهم كثير أتياه». وغاية ما يعتذر لهما أنهما كانا قصيري المدى في معرفة صحة الرواية في بحوثهما مع بالغ حب كل واحد منهما لمذهبه الخاص، والحب يعمي ويصم. ثم أتى القفّال المروزي ـ شيخ والد ابن الجويني ـ وزاد في الطين بلة، ثم جرى ابن الجويني على منهجه في (مغيث الخلق) في عهد شبابه وتابعه الغزالي في منخوله في مبدأ نشأته جدلياً عنيفاً إلى أن اعتدل عند تأليفه لإحياء العلوم. وقد ردّ على الغزالي شمس الأئمة الكردري محمد بن عبد الستار في كتاب (الرد على الطاعن المعثار والانتصار لإمام أئمة الأمصار) وقسا عليه[1] وإن أجاد في البحث معه في المسائل وتثبيت الدلائل. كما ردّ على ابن الجويني والغزالي ـ في جملة من ردّ عليهما ـ عماد الإسلام مسعود بن شيبة السندي في مقدمة كتاب التعليم له ـ وهي من محفوظات مكتبة الجزائر بالمغرب، ومكتبة شيخ الإسلام بالمدينة المنورة، ومكتبة لالَلي بالآستانة، ومكتبة الأستاذ أحمد خيري بروضة خيري باشا بدسونس بمصر ـ ويظهر أن الإمام فخر الدين الرازي لم يطلع على كتب الدفاع، فألّف كتاب (مناقب الإمام الشافعي) رضي الله عنه وحشاه بأكاذيب عن كذبة معروفين جهلاً منه بأحوال هؤلاء، ومضى فيه على ما توارثه من أمثال القفال المروزي، وابن الجويني والغزالي من الذين عرفوا بقلة البضاعة في علوم الرواية، وإن كان بعضهم في علوم الجدل آية. كما ألّف باسم الأمير العالم بهاء الدين حاكم باميان المتوفى سنة ٦٠٢هـ (الطريقة البهائية) باللغة الفارسية؛ يتحدث فيها عن نحو مائة وسبعين مسألة فرعية للحنفية خالفهم فيها الشافعية فناصر الرازي أهل مذهبه فيها بأدلة سردها وأنظار بسطها هناك تدليلاً على أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أحق بالاتباع دون مذهب أبي حنيفة لمناقضته لتلك الأدلة، لكن فاته أن

---

(١) وكان الترفق به أحكم لكن يقال إن الجزاء من جنس العمل (ز).

الخطأ في بعض المسائل على تقدير التسليم لا يوجب أن يكون باقي المسائل خطأ منبوذاً، لأن الاستدلال بالجزئي على الكلي ليس من منطق النظار، فكيف والخطأ في تلك المسائل غير مسلم.

وقد اختط الرازي لنفسه في تفسيره خطة الرد على أبي حنيفة في كل خطوة لكن تعقبه الألوسي في تفسيره رداً عليه في كل مرحلة.

ثم إن الإمام فخر الدين له فضل جسيم في قمع المجسمة في هراة وما والاها بتحقيقاته ومؤلفاته في التنزيه، كما أن له همّة مشكورة بتأليف (أساس التقديس) وبعثه به إلى الملك الأشرف الأيوبي بالشام وكان له أثر حميد في وقف الحشوية هناك عند حدهم.

وله آثار خالدة في علم التوحيد ومناصرة مذهب الأشعري في المعتقد إلا أن له انفرادات غير مرضية عند الآخرين وإن تابعه بعض متأخري الأشاعرة فيها كالتصريح بكون العبد مجبوراً في صورة مختار على طبق ما ذكره ابن سينا في التعليقات، وليس هذا من مذهب الأشعري في شيء، وكادعاء أن صفات الله ممكنات في ذاتها وواجبات بالغير، وكقوله في تهوين أمر القول بقدم العالم على مذهب الفلاسفة في (المطالب العالية) فإذا كان له أغلاط في العلم الذي أفنى فيه عمره فلا يستغرب أن يغلط في علوم عرف بقلة البضاعة فيها، بل كتبه في الفلسفة لقيت انتقاداً مريراً من فلاسفة الإسلام. قال الشمس الشهرزوري ذلك الحكيم الإشراقي في (نزهة الأرواح): «وله مؤلفات في أكثر العلوم إلا أنه لا يذكر في زمرة الحكماء المحققين، ولا يعد في الرعيل الأول من المدققين، أو رد على الحكماء شكوكاً كثيرة وسيبها، وما قدر أن يتخلص منها، وأكثر من جاء بعده ضلّ بسيبها، وما قدر على التخلص منها، وبعضهم زاد عليها أيضاً. ووجه صعوبة حلها عدم فهمهم مقاصد الحكماء الأقدمين، وبناء البحوث على تقرير قواعد المشائين التي هي عند حكماء الكشف والذوق متزلزلة الأركان، واهية البنيان».

تراه يحاول إبطال الجزء الذي لا يتجزأ ببراهين يسردها في كتاب له، ثم تراه يحاول إثباته ببراهين أخرى في كتاب له آخر، وربما يخالف المتكلمين والفلاسفة في آن واحد، كما فعل في العلم بالنتيجة حيث ادّعى لزومه للعلم بالمقدمتين لزوماً عقلياً لا بطريق الإعداد كما هو عند الفلاسفة ولا بطريق التوليد كما هو عند المعتزلة، ولا بطريق السببية العادية كما هو عند أهل السنة، وظاهرة وجوب العلم بالنتيجة بخلق الله سبحانه

فيؤدي إلى وجوب شيء على الله على خلاف معتقد أهل الحق، والتملص من ذلك باعتبار أن الملزوم هنا غير واجب حتى يلزم وجوب لازمه عنده لأن الوجوب مع الإرادة لا ينافي اختيار المختار وقدرته بل يحققه فخلق الله علم العبد بالمقدمتين يكون عن اختيار منه تعالى لخلقه، وكسب العبد ذلك العلم يكون أيضاً عن كسب منه باختياره فليس بواجب على الله أن يخلق ذلك العلم، بل إذا شاء خلقه وإذا شاء لم يخلقه، وكذا ليس بواجب على العبد كسبه، بل إذا شاء كسبه بإذنه تعالى، وإذا شاء تركه بإذنه فيكون العلم بالنتيجة المترتب على العلم بالمقدمتين اختيارياً مثله باعتبار تمكن المختار قبل اختياره من أن لا يختار ذلك العلم، وهذا ظاهر. ونال ابن كثير من الرازي نيلاً لا يبرره الواقع إخداعاً منه بما كانت الكرامية يذيعون عنه بحملاته عليهم ووجد ذلك هوى في نفس ابن كثير ـ تلميذ ابن تيمية في المعتقد ـ فأساء القول فيه.

ومنزلته لدى ملوك خوارزم وملوك الدولة الغورية والباميانية مبسوطة في موضعه توفي يوم الاثنين غرّة شوال سنة ٦٠٦ عن ٦٣ سنة، رضي الله عنه. وقد نال ثروة هائلة بتزوج ابنيه لبنتي طبيب، كما في تاريخ ابن خلكان، وأحد ابنيه انخرط في سلك الجيش الخوارزمي في عهد محمد بن تكش، وابنه الآخر بقي واعظاً غير كبير الشأن في العلم، وابنه محمد الذي كان الرازي يؤلف باسمه الكتب توفي وهو في ريعان الشباب ونفى ابن حجر في المجمع المؤسس أن يكون للرازي ولد ذكر هفوة باردة.

والمذهب الذي كان الرازي يحرص عليه كل الحرص لم تحافظ عليه ذريته بل تحنفوا ونبغ فيهم أفاضل في الدولتين السلجوقية والعثمانية، فالجمال محمد الأقسرائي شارح الإيضاح والموجز، ومصنفك علي بن محمد صاحب المؤلفات الكثيرة منذ صغره: منها شرح أصول البزدوي، وعلي بن أحمد علاء الدين الجمالي شيخ الإسلام المعروف (بزنبيللي علي أفندي) في الدولة العثمانية وأنسالهم كلهم حنفيون، ولهم مؤلفات معروفة في المذهب، ولعل الفخر سامحهم على انتقالهم من المذهب المرضي عنده، بل لا غضاضة في ذلك لأن إمامه نفسه كان جلّ تفقهه على محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رضي الله عنهم أجمعين.

وقد طلب الأمير العالم صرغتمش الناصري[1] المصري من السراج عمر بن

---

(١) كان أميراً عالماً يدر كل خير على العلماء ليتفرغوا لخدمة العلم كما فعل مع الكاكي والإتقاني والمؤلف وغيرهم وإن كان لا يقع هذا موقع الرضى عند عصبة التعصب سامحهم الله تعالى (ز).

إسحاق الغزنوي الهندي قاضي القضاة بمصر المتوفى بها سنة ٧٧٣هـ المترجم له في طبقات التميمي أن يترجم (الطريقة البهائية) للرازي إلى اللغة العربية مع ذكر حجج تنقض حجج الأصل آثاراً كانت أو أنظاراً، فألّف السراج الهندي (الغرّة المنيفة)[١]، في مناصرة أبي حنيفة في تلك المسائل فأصبح التوفيق حليفه في هذه المكافحة العلمية البديعة لسعة دائرة السراج الغزنوي علماً بالآثار، وطرق النظر واختلاف المذاهب وأدلة الفقه على اختلاف المشارب ولتفرغه لعلم الأصول والفروع وأدلة الأحكام مع ذكاء بالغ ودقة في الفهم، وغوص في حقائق العلم.

وأما الفخر فكانت مواهبه توزعت على شتى العلوم، وقد صرف جلّ عمره إلى علوم الفلسفة والكلام ونحو ذلك، واشتغاله بالفقه على مذهبه قليل فضلاً عن باقي المذاهب، ولا شأن له في نقد الحديث ومعرفة الرجال والتاريخ واختلاف الفقهاء، ومثله يكون قليل الإصابة في مسائل الخلاف إذا خاض فيها، بخلاف السراج الغزنوي فإن له مؤلفات كثيرة في الفقه وأصوله على المذاهب فضلاً عن مذهبه.

ومن الدليل على سعة علمه بأحاديث الأحكام شرحاه على الهداية، وقد ملأهما حججاً وآثاراً، وشروحه على الجامع الكبير والمختار والزيادات والهداية شروح نافعة للغاية كما أن شروحه على البديع، والمغني، والمنار في الأصول كذلك، وكتابه في الفروع المسمى بالشامل على طبق اسمه، وزبدة الأحكام في مذاهب الأئمة الأعلام تعطي صورة صادقة عن اختلاف الأئمة الأربعة في أبواب الفقه.

وطريقته في هذا الكتاب في غاية الجمال والكمال، لا تراه ينزلق في مزالق الإساءة في القول مهما استفزّه مناظره، وهذا دليل على استبحاره في العلم وأدبه الجم في المناظرة التي لا يراد منها إلا تبيين الصواب من الخطأ في هدوء ورفق؛ يسرد حجج الرازي باستيفاء ثم يكر عليها بالرد قارعاً الآثار بالآثار والأنظار بالأنظار، فتكون فائدة المتفقه من ذلك كثيرة حيث يتدرب على طرق الأخذ والرد في مسائل اعتركت فيها آراء النظار، وليس الخبر كالمعاينة.

ومنا عظيم الشكر باسم العلم لسيادة الأستاذ البحّاثة المتحري، العالم الوجيه السري، السيد الحاج أحمد خيري بك الموقر حفظه الله، فإنه ظفر بكتاب (الغرّة المنيفة) في مناصرة أبي حنيفة في مكتبة شيخ الإسلام بالمدينة المنورة فاستنسخه في

(١) ونسخة الآصفية في حيدرآباد الدكن بلفظ «الغرر المنيفة» (ز).

عداد الكتب التي وقع اختياره عليها واستنسخها لأجل خزانته العامرة على حسابه الخاص، ثم قام بتصحيح الكتاب أتم قيام لسقم النسخة المنقول عنها، ولم يدع فيه غلطة ولا تصحيفاً ولا تحريفاً ولا إسقاطاً ولا مخالفة للرسم إلا ردها إلى صوابها وتولى الإنفاق على طبعها في عداد (سلسلة مطبوعات أحمد خيري)، ولم يترك لي ما أصلحه سوى أشياء يسيرة. وله الأجر الموفور عند الله سبحانه على هذا الاهتمام البالغ في تصحيح الكتاب وعلى هذا الإنفاق بسعة في نشره وطبعه، وهكذا يكون الشكر على نعم الله حقاً.

فأدعو الله سبحانه أن يطيل بقاء الأستاذ المفضال في خير وعافية موفقاً في تخير الكتب النافعة ونشرها في عداد سلسلة مطبوعاته، وأن يرزقه أضعاف أضعاف ما ينفقه في هذا السبيل وأن يبارك له في جميع شؤونه إنه سميع مجيب.

محمد زاهد الكوثري

في ١٢ ربيع الأول سنة ١٣٧٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم.

الحمد لله على آلائه، والشكر له على جزيل عطائه، وأفضل الصلاة والسلام على سيد أصفيائه، محمد أفضل الخليقة وخاتم أنبيائه، وعلى آله وأصحابه وأوليائه.

وبعد: فقد أشار إلى من طاعته قرض يلزمني أداؤه، وامتثاله فرض يجب عليّ قضاؤه. وهو الأمير الفاضل والكريم الباذل، مفخر الأمراء، كهف الفقراء، ذو الأخلاق المرضية، والأوصاف السنية، ولي الأيادي والنعم، صاحب السيف والقلم، المتعين بين أمثاله بمحبة العلم كالعلم، الأكبر الكبير صرغتمش[١] الملكي الناصري، نوّر الله بالعلوم النافعة بصيرته، وحسّن سيرته وسريرته، وأدام عليه نعمته وبهجته، وحرس من الآفات مهجته، وأبقاه في خير وعافية لأهله ومحبيه، ويبلغه من خيري الدنيا والآخرة ما يؤمله ويرتجيه، أن أترجم بالعربية كتاب الطريقة البهائية، الذي صنّفه الإمام فخر الدين الرازي[٢] للسلطان المرحوم بهاء الدين[٣] بالفارسية، وأزيد عليه دلائل وأجوبة من جانب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه وأرضاه وجعل الجنة مثواه. فبادرت إلى امتثال أمره بالجد والهناء فجاء بحمد الله كما يرتضيه العلماء، ويثني عليه الفضلاء، وسميته (بالغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة) والله المستعان وعليه التكلان.

---

(١) المتوفى سنة ٧٥٩.

(٢) المتوفى سنة ٦٠٦.

(٣) المتوفى سنة ٦٠٢.



كتاب الطهارة

مسألة: يجوز إزالة النجاسة من البدن والثوب: بكل مائع طاهر يمكن إزالتها به كالخل وماء الورد عند أبي حنيفة رضي الله عنه[1] وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله، وقال الشافعي رضي الله عنه: لا يجوز إلا بالماء، وهو قول محمد رحمه الله.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأول: ما روى مجاهد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «ما كان لإحدانا إلا ثوب تحيض فيه فإذا أصابه شيء من دم، قالت: بريقها فمصعته بظفرها، والمصع: الحك بالظفر لاستخراج الدم فإذا زالت النجاسة بالريق فبالخل وماء الورد أولى. أخرجه البخاري، وفي رواية الترمذي: «فإن أصابه شيء من دم بلته بريقها ثم قصعته، القصع: هو الدلك».

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤﴾ [المدثر: ٤] فإنه مطلق فمن قيد بالماء فقد زاد على النص من غير دليل.

الثالث: قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات» أمر بالغسل مطلقاً فيجري على إطلاقه، والغسل غير مختص بالماء.

قال الشاعر:

فيا حسنها إذ يغسل الدمع كحلها

الرابع: ما رواه أبو داود عن بكار بن يحيى قال: «حدثتني جدتي، قالت: دخلت على أم سلمة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ فسألتها امرأة من قريش عن الصلاة في ثوب الحائض، فقالت: قد كان يصيبنا الحيض على عهد رسول الله ﷺ فتلبث إحدانا أيام حيضها، ثم تطهر فتنظر الثوب الذي كانت تلتف فيه فإن أصابه دم غسلناه وصلينا فيه، وإن لم يكن أصابه شيء تركناه ولم يمنعنا ذلك أن نصلي فيه. فقول أم سلمة غسلناه مطلق غير مقيد بالماء فيجري على إطلاقه كما مر.

---

(١) ومعه في ذلك داود الأصبهاني شيخ الظاهرية. ومن أبى ذلك كان أكثر جموداً من الظاهرية. راجع إحقاق الحق (٢٨) (ز).

الخامس: دلالة النص وهو أنه لما زالت النجاسة بالماء فبالخل وماء الورد أولى، لأن تأثير الخل في قلع النجاسة أكثر لأنه قالع للأثر وماء الورد مذهب للرائحة الكريهة.

السادس: القياس: وهو أن المائع قالع للنجاسة والطهورية بعلة القلع وإزالة النجاسة المجاورة إذ الثوب كان طاهراً قبل إصابة النجاسة، وإزالة النجاسة كما تحصل بالماء تحصل بسائر المائعات المزيلة لها، فإذا زالت النجاسة بقي الثوب طاهراً، ولهذا لو قطع موضع النجاسة بالمقراض طهر الثوب.

حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه:

الأول: إن النبي ﷺ كان يغسل ثيابه بالماء ولم ينقل عنه أنه ﷺ غسلها بالخل ومتابعته واجبة، لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣] فلزم على الأمة غسل الثوب بالماء دون الخل.

الجواب عنه: إن النبي ﷺ إنما غسل الثياب بالماء لكثرته وسهولة إصابته، وقلة الخل وماء الورد فلا يدل على عدم جواز الغسل بغيره إن لم يمنع عن ذلك بل أمره بالغسل مطلقاً كما مر، ونحن نتبعه حيث نجوز إزالة النجاسة بالماء مع الزيادة، وإنما تلزم المخالفة لو منع عن الإزالة بغير الماء ولم ينقل ذلك.

الثاني: ما أخرجه الترمذي عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها أن امرأة سألت النبي ﷺ عن الثوب يصيبه الدم من الحيض، فقال النبي ﷺ: «حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء» قيد غسل الثوب بالماء فلا يجوز بغيره.

الجواب عنه: إن ذكر الماء لا يدل على نفي ما عداه فإن مفهوم اللقب ليس بحجة بالاتفاق، وقد جاز الاستنجاء بغير الأحجار اتفاقاً مع التقييد بالأحجار، في قوله ﷺ: «فليستنج بثلاثة أحجار» على أن ذكر الماء خرج مخرج الغالب لا مخرج الشرط والصفة، فإذا خرجت مخرج الغالب لا يقتضي النفي عما عداها، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣] فاسم الجنس أوفى.

الثالث: إن الثوب إذا تنجس يبقى نجساً إلى وجود استعمال المطهر، والمطهرية حكم شرعي فلا يعرف إلا منه، ولم يرد في الشرع الأمر إلا بمطهرية الماء، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨] ولم يقل خلاً طهوراً، فظهر أنه لا يطهر الثوب إلا الماء.

فالجواب عنه: كما مر من أن ذكر الشيء لا يدل على نفي ما عداه، وأن ذكر الماء خرج مخرج الغالب.

الرابع: إن في غسل النجاسة بالخل وماء الورد إضاعة المال، وهو منهي عنه لقوله ﷺ: «نهى عن إضاعة المال».

الجواب عنه: إنما كان إضاعة لو استعمل بلا غرض، وأي غرض أعظم من حصول الطهارة، إذ لو لم نجوز إزالة النجاسة بالخل وماء الورد تلزم الصلاة مع النجاسة إذا لم يجد الماء وجد الخل لأجل إضاعة خل قيمته فليس[1]، على أنا نفرض المسألة في موضع يكون فيه أعز بحيث تكون قيمة قدح من الماء ألف قدح من الخل ففي هذه الصورة لو أوجبنا استعمال الماء كان إضاعة للمال على أن الإضاعة لا تقتضي عدم حصول الطهارة بعد زوال النجاسة كما في القطع بالمقراض.

الخامس: إنه لو استعمل الخل في إزالة النجاسة يصير حراماً، وتحريم الطعام الطاهر لا يجوز لقوله تعالى: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١].

الجواب عنه: إن هذا بعينه وارد في الماء فإنه جاز استعماله وإن كان فيه تحريم الماء الطاهر، على أنه جاز ذلك لغرض صحيح كما بيّنّا على أن النص ورد في تحريم النبي ﷺ، مارية القبطية على نفسه، فالمراد من تحريم النبي ﷺ غير ما ذكره.

السادس: إن الطهارة عن النجاسة أقوى من الطهارة عن الحدث، لأن الأولى حقيقية، والثاني: حكمية وبالاتفاق لا يفيد الخل وماء الورد طهارة الحدث فلا يفيد أيضاً طهارة الخبث.

الجواب عنه بالفرق بينهما وهو: إن النص جعل الماء مطهراً للحدث غير معقول المعنى، لأنه لا نجاسة على الأعضاء عيناً لتزول به، فيقتصر على ما ورد به الشرع وهو الماء بخلاف النجاسة الحقيقية، فإن الإزالة ثمة معقولة وهي حاصلة بالمائعات أيضاً، ولم يذكر الإمام لأبي حنيفة إلا القياس.

ثم قال: دلائلنا من النصوص، ودليلكم من القياس، والنص أولى منه ففي هذا القول قلة الإنصاف. وكثرة الاعتساف، فإن الدلائل المذكورة لنا أيضاً من النصوص،

---

(١) المراد من (فليس) بضم الفاء، وتصغير الفلس.

فإن لم يعلم بها فهو دليل على عدم إطلاعه على مدارك العلماء، فكيف تجزم بأن دليلنا قياس فقط، وإن علم بها ولم يذكرها ترويجاً لدلائله الضعيفة فذلك أشنع فهو كما قيل:

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

مسألة: الوضوء يجوز بدون النية عند الإمام أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله، وعند الشافعي رحمه الله، لا يجوز بدونهما.

حجة الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأول: ما رواه مسلم عن أم سلمة رضي الله عنها، أنها قالت: يا رسول الله إني امرأة أشد ضفر رأسي أفأنقضه لغسل الجنابة، فقال: «لا إنما سيكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين الماء عليك فتطهرين» فما زاد على الجوب النية. وقد علمنا أنه عليه الصلاة والسلام أراد تعليمها صفة الغسل المجزي فلو كانت النية شرطاً لعلمها.

الثاني: إن الله تعالى أمر في آية الوضوء بغسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس ولم يزد عليها، فلو كانت النية شرطاً لذكرها.

الثالث: إنه لو شرطنا النية في الوضوء والغسل، يلزم منه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز.

الرابع: إن النبي ﷺ حين علّم الأعرابي أركان الوضوء لم يذكر فيها النية.

الخامس: إن الماء خلق مطهراً طبعاً، فلا يحتاج التطهير إلى النية كما لا يحتاج في حصول الريّ به إليها.

حجة الإمام الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٩] فإذا لم يقصد رفع الحدث لا يرتفع عنه.

الجواب عنه: إن رفع الحدث بالماء لا يتوقف على القصد لكونه مطهراً طبعاً والمراد بالنص، والله أعلم أن ليس للإنسان إلا ثواب ما سعى، ونحن نقول بموجبه فإنه لا يحصل له ثواب الوضوء بدون النية، إذ الثواب لا يحصل إلا بالقربة، ولا يقع قربة إلا بالنية عندنا أيضاً، ولكنه يقع مفتاحاً للصلاة بدونها.

الثاني: إن الوضوء عبادة لأنه مأمور به، وكل مأمور به عبادة محتاج إلى النية لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البَيِّنَة: ٥] والإخلاص لا يتحقق إلا بالنية، فالوضوء لا يصح إلا بالنية.

الجواب عنه: لا نسلم أن كل عبادة تحتاج إلى النية، فإن تطهير الثوب مأمور به وعبادة بقوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ ۝٤﴾ [المدَّثر: ٤] وستر العورة بقوله تعالى: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾ [الأعرَاف: ٣١] أي استروا عورتكم عند كل صلاة، واستقبال القبلة بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ﴾ [البَقَرَة: ١٤٤] وأداء الأمانة، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النِّسَاء: ٥٨] وغير ذلك، ومع هذا لا يشترط لهذه الأشياء النية على أن العبادة على نوعين: مقصودة لذاتها كالصلاة وهي لا تصح إلا بالنية، وغير مقصودة لذاتها بل هي وسيلة لغيرها كالوضوء، وغيره من الشرائط فإنه لا يرعى وجودها قصداً، فيتحقق بدون النية، وهذا لأن النص مطلق فيقتضي كون الإخلاص شرطاً في العبادة المطلقة الكاملة.

الثالث: قوله ﷺ: «ليس للمرء من عمله إلا ما نوى» فالوضوء الذي لا يكون منوياً لا يرفع الحدث.

الجواب عنه: إن معنى الحديث: ليس للمرء من ثواب عمله إلا ما نوى ونحن نقول بموجبه، فإن الثواب لا يحصل له بالوضوء إلا إذا نوى.

الرابع: قوله ﷺ: «لا وضوء لمن لم يسم الله عليه» ومعلوم أن من لم ينوِ لم يذكر اسم الله عليه فلا يصح وضوءه.

الجواب عنه: إن هذا الحديث لا دلالة له على اشتراط النية، وإنما على اشتراط التسمية، والخصم لا يقول به والنية غير التسمية[1].

الخامس: إنا اتفقنا على أن الوضوء المنوي أفضل من غيره، فالوضوء الذي كان النبي ﷺ يفعله ما يكون إلا منوياً لأن النبي ﷺ كان يفعل ما هو الأفضل، فيجب على الأمة الاتباع، لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُۖ﴾ [الأنعَام: ١٥٣] فعلم أن النية واجبة في الوضوء.

ثم قال: لا يجب على الأمة المتابعة في جميع الأفعال، وإلا يلزم أن يجوز للأمة التزوج بالتسع. قلنا: العام المخصوص حجة فيما بقي ولاتابع في ذلك كان واجباً لولا قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾ [النِّسَاء: ٣].

---

(١) بل قال أحمد: لا أعلم في هذا الباب حديثاً له إسناد جيد (ز).

الجواب عنه: المتابعة عبارة عن إتيان الفعل على الصفة التي أتى بها النبي ﷺ، والنبي ﷺ إنما أتى بها على سبيل الندب، فيجب علينا إتيانها على تلك الصفة، إذ لو وجب علينا لكان مخالفة لا اتباعاً، فنحن متبعون له، والخصم مخالفة في الصفة.

مسألة: الترتيب في الوضوء: ليس بشرط عند أبي حنيفة وأصحابهم رحمهم الله، وعند الشافعي رحمه الله شرط.

حجة الإمام أبي حنيفة رحمه الله من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ [المَائدة: ٦] الآية، وجه التمسك أنه تعالى عطف بعض الأعضاء على البعض بحرف الواو، وهو لمطلق الجمع عند الجمهور دون الترتيب.

الثاني: ما ذكره أبو داود، أن النبي ﷺ تيمم فبدأ بذراعيه، ثم بوجهه فترك النبي ﷺ الترتيب في التيمم، فلو كان شرطاً لما تركه. وإذا لم يكن شرطاً في التيمم لا يكون شرطاً في الوضوء لعدم القائل بالفصل.

الثالث: ما روي أن النبي ﷺ نسي مسح الرأس في وضوئه فتذكره بعد فراغه فمسح ببل كفه، وهو دليل ظاهر على أن الترتيب ليس بشرط.

الرابع: ما رواه الدارقطني، عن علي رضي الله عنه قال: «ما أبالي إذا أتممت وضوئي بأي أعضائي بدأت» وكذلك: روي عن ابن مسعود، وبه قال: سعيد بن المسيب، وعطاء، والنخعي، والثوري رحمهم الله.

الخامس: إن الركن تطهير الأعضاء، وذلك حاصل بدون الترتيب ألا ترى أنه لو انغمس بنية الوضوء أجزأه، ولم يوجد الترتيب.

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ [المَائدة: ٦] الآية، والفاء للتعقيب، ويقتضي بداية الوجه عقيب القيام إلى الصلاة، فيثبت الترتيب في الجميع لعدم القائل بالفصل.

الجواب عنه: إن المذكور في الآية كلمتان الفاء والواو، وهو لمطلق الجمع كما مرّ فكان العمل بها أولى من ترك العمل بأحدهما، فيكون مقتضى الآية، إعقاب غسل جملة الأعضاء من غير اشتراط الترتيب.

الثاني: قوله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة امرىء حتى يضع الطهور مواضعه، فيغسل وجهه، ثم يغسل ذراعيه، ثم يمسح برأسه، ثم يغسل رجليه» وكلمة ثم للترتيب.

الجواب عنه: إن الحديث ليس بصحيح: ولو صحّ لحملت كلمة، ثم على الواو، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [يُونس: ٤٦] توفقاً بين هذا الحديث وبين ما روينا على أنه لو عمل بهذا الحديث، يلزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد، فإنه يقتضي مطلق الجمع والزيادة نسخ فلا يجوز بخبر الواحد.

الثالث: قوله ﷺ: «ابدؤوا بما بدأ الله تعالى» والله تعالى: بدأ بالوجه، فيكون الترتيب شرطاً.

الجواب عنه: إن الحديث وقع جواباً عن سؤال الصحابة حين اشتبه عليهم.

أمر البداية بالصفا والمروة، فقالوا: بماذا نبدأ؟ يا رسول الله: فلا تكون كلمة ما للعموم، إذ لو كانت للعموم، يلزم أن يكون الترتيب واجباً بين الصلاة والزكاة لأن الله تعالى بدأ بالصلاة، في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣] على أنه لا يمكن حمله على الترتيب لئلا يلزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد.

مسألة: الخارج النجس من غير السبيلين كالدم، والقيح، والقيء ملء الفم ينقض الوضوء عند أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله، وهو مذهب العشرة المبشّرين بالجنة، وابن مسعود وابن عمر وزيد بن ثابت وأبي موسى الأشعري وأبي الدرداء وصدور التابعين كسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطاء والحسن البصري وغيرهم من جمهور العلماء.

وعند الشافعي رحمه الله، لا ينقض.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأول: ما رواه الدارقطني، وابن ماجه عن عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ قال: «إذا قاء أحدكم في صلاته أو قلس فلينصرف وليتوضأ ثم ليبنِ على صلاته ما لم يتكلم».

الثاني: ما رواه الدارقطني، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس في القطرة والقطرتين وضوء إلا أن يكون سائلاً».

الثالث: عن سلمان رضي الله عنه، قال: قال له رسول الله ﷺ: «أحدث لما حدث بك وضوءاً».

الرابع: ما أخرجه الدارقطني، عن تميم الداري رضي الله عنه «الوضوء من كل دم سائل».

الخامس: عن زيد بن علي عن أبيه عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: «القلس حدث» رواه الخلال.

السادس: عن معدان بن أبي طلحة، عن أبي الدرداء رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قاء فتوضأ فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت له ذلك، فقال: صدق، أنا صببت له وضوءاً. رواه أحمد وقال الترمذي: حديث حسين المعلم أصح شيء في الباب.

السابع: ما رواه البيهقي، أن النبي ﷺ قال: «يعاد الوضوء من سبع: من نوم غالب، وقيء ذارع، وتقطار بول، ودم سائل، ودسعة تملأ الفم، والقهقهة في الصلاة والإغماء».

الثامن: عن علي رضي الله عنه حين عدّ الأحداث أو دسعة تملأ الفم، وعن ابن عباس رضي الله عنهما «إذا كان القيء يملأ الفم أوجب الوضوء» قال الخطابي: أكثر الفقهاء على انتقاض الوضوء بسيلان الدم، وهو أقوى في الاتباع. وروى مالك عن نافع أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كان إذا رعف انصرف وتوضأ، ثم رجع فبنى ولم يتكلم ولأن المؤثر في انتقاض الطهارة خروج النجاسة من السبيلين وإليه الإشارة في قوله عليه الصلاة والسلام: «فإنهما دم عرق انفجر» وقد وجد ذلك المعنى في الخارج النجس من غير السبيلين، فوجد الانتقاض.

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: ما رواه الدارقطني، أن النبي ﷺ «احتجم وصلّى ولم يتوضأ ولم يزد على غسل حجامته».

الجواب عنه: إن ما ذكرناه من الأحاديث قول وهذا فعل والقول مقدم على الفعل، أو نقول: ما ذكرناه مثبت، وهذا ناف، والمثبت أولى من النافي، ولئن سلم التعارض فالترجيح فيما ذكرنا لأنه أحوط في باب العبادة، إذ المراد بالاحتجام قص الأظفار وحلق الشعر دفعاً للتعارض[1] وهو لا ينقض الوضوء.

---

(١) لا أدري وجه هذا الكلام، والصواب أن في سند الحديث صالح بن مقاتل ليس بالقوي وأبوه غير معروف، وسليمان بن داود مجهول كما في نصب الراية، ومع ذلك هو موقوف ولا اعتداد برفع بن أبي العشرين (ز).

الثاني: ما رواه الدارقطني أن النبي ﷺ قاء ولم يتوضأ وروى عنه أنه قاء ولم يتوضأ فغسل فمه، فقيل له: ألا تتوضأ وضوء الصلاة، فقال: «هكذا الوضوء من القيء».

الجواب عنه: إن هذا الحديث غريب فلا يعارض ما ذكرناه، أو يحمل على ما دون ملء الفم توفيقاً بين الأحاديث. وهو الظاهر من حال النبي ﷺ، فإن كثرة القيء إنما تنشأ من كثرة الأكل، والنبي ﷺ لم يشبع مدة عمره، أو يحتمل أنه كان ذلك في غير وقت الصلاة؛ فلا يحتاج إلى الوضوء، فاكتفى بذلك.

الثالث: ما رواه أبو داود أن أنصارياً رمى في فيه في غزوة ذات الرقاع، فنزعه حتى رمى ثلاثة أسهم وهو في الصلاة فلم يقطعها فلما فرغ من صلاته نبّه صاحبه المهاجري ما بالأنصاري من الدماء قال: سبحان الله هلا نبهتني أول ما رميت؟ فقال: كنت في سورة أقرؤها فلم أحب أن أقطعها.

والجواب عنه من وجوه:

الأول: إن الدماء التي خرجت من ثلاثة أسهم أصابت ثوبه وبدنه بلا شك ولا تجوز الصلاة معها بالاتفاق، ولا يمكن إنكار ذلك، فإنه قد رآه المهاجري بالليل حتى هاله ما رأى من الدماء، فلما لم يدل مضيه في الصلاة على جواز الصلاة مع النجاسة، كذلك لم يدل على أن الدم لا ينقض الوضوء.

الثاني: أنه فعل واحد من الصحابة فلعله كان مذهباً له أو كان غير عالم بحكمه ولم ينقل أنه عرف النبي ﷺ حاله وقدره ولم ينكر عليه، أو يجعل له ذهول في ذلك الوقت غير كون الدم ناقضاً، ولئن سلم ففعل الصحابي ليس بحجة عند الشافعي فكيف يحتج به.

الثالث: إن البخاري رواه تعليقاً، وهو ليس بحجة.

الرابع: إنه لا معارضة بين ما ذكرنا من قول النبي ﷺ وفعله وبين فعل الصحابي ولو سلم التعارض فالترجيح معنا، لأن مذهبنا مروي عن أكثر الصحابة، وهو أحفظ وأحاديثنا أصح وأكثر؛ والترجيح بالكثرة ثابت عندهم وعند بعض أصحابنا، لأن ما ذكرنا مثبت، وما ذكره ناف، والمثبت أولى.

الحجة الرابعة له:

أنه لو كان القيء الكثير مبطلاً للوضوء لكان القليل أيضاً مبطلاً له، كالبول والغائط، فلما سلّم أبو حنيفة أن القليل غير ناقض لزم أن الكثير أيضاً غير ناقض.

الجواب عنه: إن هذا قياس في مقابلة النص الذي ذكرناه فلا يقبل، أو نقول: الفرق ثابت بين القليل والكثير، وهو أن الناقض هو الخارج النجس والفم له حكم الظاهر من وجه وحكم الباطن من وجه، بدليل أن المضمضة لا تفسد صومه أيضاً عملاً بالشبهين، فالقيء الكثير أعطى له حكم الخارج فإنه يمكن ضبطه نظراً إلى الوجهين.

ثم قال: دلائلنا نصوص ودليلكم قياس، والنص أولى.

فالجواب عنه: أن ما ذكرناه نصوص صحيحة وما ذكره ضعيف كما مرّ تحقيقه.

كتاب الصلاة

مسألة: الصلاة في أول الوقت أفضل عند الشافعي رحمه الله وعند أبي حنيفة، وأصحابه رضي الله عنهم يستحب الإسفار بالفجر والإبراد بالظهر في الصيف وتقديمهما في الشتاء، وتأخير العصر ما لم يتغير قرص الشمس وتعجيل المغرب وتأخير العشاء إلى ما قبل ثلث الليل.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه في الإسفار بالفجر من وجوه:

الأول: ما رواه أبو داود، والترمذي عن رافع بن خديج رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر» وفي لفظ أبي داود «أصبِحوا بالصبح فإنه أعظم لأجوركم» قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

الثاني: ما قاله ابن مسعود رضي الله عنه ما رأيت رسول الله ﷺ صلّى صلاة قبل ميقاتها إلا صلاة الفجر صبيحة الجمعة فإنه صلاّها يومئذ بغلس ولفظ البخاري: ما رأيت النبي ﷺ صلّى صلاة لغير ميقاتها إلا صلاتين جمع بين المغرب والعشاء وصلّى الفجر قبل ميقاتها يعني بمزدلفة، فدلّ أن المعهود إسفاره بها، والتغليس كان بعذر الخروج إلى سفر، أو كان ذلك حين تحضر النساء المساجد، ثم انتسخ ذلك حين أمرن بالقرار في البيوت.

الثالث: ما رواه الطحاوي عن القعني، عن عيسى بن يونس، عن إبراهيم قال: ما اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر وهذا لا يكون إلا بعد ثبوت نسخ التغليس عندهم.

الرابع: ما رواه الطحاوي عن شعبة، عن قتادة، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: صلّى بنا أبو بكر صلاة الصبح قرأ سورة آل عمران، فقالوا: كادت الشمس تطلع، فقال: لو طلعت لم تجدنا غافلين ولم ينكر عليه أحد.

الخامس: ما رواه الطحاوي عن السائب بن يزيد، قال: صليت خلف عمر بن الخطاب الصبح فقرأ فيها البقرة فلما انصرفوا استشرفوا الشمس، فقالوا: ما طلعت، فقال: لو طلعت لم تجدنا غافلين، فكان يدخل فيها مغلس ويخرج منها بتنوير، وكذلك كتب إلى عامله، وهو اختيار الطحاوي.

السادس: أن مكث المصلي في موضع صلاته حتى تطلع الشمس مندوب قال ﷺ: «من صلّى الفجر ومكث في مكان الصلاة حتى تطلع فكأنما أعتق أربع رقاب من ولد إسماعيل» وبالإسفار يمكن إحراز هذه الفضيلة وبالتغليس قلّ ما يتمكن منها.

وأما الحجة، على الإبراد بالظهر في الصيف فمن وجوه:

الأول: ما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم».

الثاني: ما رواه الترمذي، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم» قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

الثالث: ما رواه الترمذي، عن أبي ذر رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ كان في سفر ومعه بلال فأراد أن يقيم فقال: «أبرد» ثم أراد أن يقيم فقال: «أبرد» ثم أراد أن يقيم فقال رسول الله ﷺ: «أبرد حتى رأينا فيء التلول» ثم أقام فصلّى، فقال رسول الله ﷺ: «إن شدة الحر من فيح جهنم فأبردوا عن الصلاة» قال: حديث حسن صحيح.

الرابع: قال النبي ﷺ لمعاذ حين وجّهه إلى اليمن: «إذا كان الصيف فأبرد فإنهم يقيلون فأمهلهم حتى يدركوا، وإذا كان الشتاء فصلِّ الظهر حين تزول الشمس فإن الليالي طوال».

الخامس: أن في التعجيل في الصيف تقليل الجماعات وإضراراً بالناس فإن الحر يؤذيهم.

وأما الحجة على تأخير العصر في الصيف والشتاء فمن وجوه:

الأول: ما رواه البخاري، عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة

العصر ثم يعرج الذين يأتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم كيف تركتم عبادي فيقولون: تركناهم وهم يصلُّون، وأتيناهم وهم يصلُّون» وفيه دليل على أنه يستحب فعلهما في آخر الوقت حين تعرج الملائكة.

الثاني: ما رواه أبو داود، عن علي بن شيبان، قال: قدمنا على رسول الله ﷺ المدينة فكان يؤخر العصر ما دامت الشمس بيضاء نقية.

الثالث: ما رواه الترمذي، عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ أشد تعجيلاً للظهر، وأنتم أشد تعجيلاً للعصر.

الرابع: ما رواه الطحاوي، عن الحكم بن أبان، عن عكرمة قال: كنا مع أبي هريرة رضي الله عنه في جنازة فلم يصلِّ العصر وسكت حتى راجعناه مراراً فلم يصلِّ العصر حتى رأينا الشمس على رأس أطول جبل في المدينة.

الخامس: أن في تأخير العصر تكثير النوافل، لأن أداء النافلة بعدها مكروه ولهذا كان التعجيل في المغرب أفضل لأن النافلة قبله مكروهة.

السادس: أن المكث بعد العصر إلى غروب الشمس مندوب إليه، قال النبي ﷺ: «من صلّى العصر ومكث في المسجد إلى غروب الشمس فكأنما أعتق ثمانية من ولد إسماعيل عليه السلام» وإذا أخّر العصر يتمكن من إحراز هذه الفضيلة فيكون أفضل وقيل: سميت العصر لأنها تعصر أي تؤخر.

وأما الحجة على تعجيل المغرب:

فالمستحب تعجيلها مطلقاً، لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تزال أمتي بخير ما لم تؤخر المغرب إلى أن تشتبك النجوم».

وأما الحجة على تأخير العشاء إلى ما قبل ثلث الليل فمن وجوه:

الأول: ما رواه الترمذي، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يؤخروا العشاء إلى ثلث الليل» حديث حسن صحيح.

الثاني: ما رواه أبو داود، عن النبي ﷺ أخّر العشاء إلى ثلث الليل، ثم خرج فوجد أصحابه في المسجد ينتظرونه فقال: «أما إنه لا ينتظر هذه الصلاة إلى هذا الوقت أحد غيركم ولولا سقم السقيم وضعف الضعيف لأخرت العشاء إلى هذا الوقت».

الثالث: ما رواه البخاري قال: سئل أنس رضي الله عنه هل اصطنع رسول الله ﷺ خاتماً؟ قال: نعم، أخّر الصلاة ليلة إلى شطر الليل فلما صلّى أنبل بوجهه فقال: «إن الناس قد رقدوا وإنكم لن تزالوا في الصلاة ما انتظرتم الصلاة».

الرابع: عن عائشة رضي الله عنها قالت: أعتم النبي ﷺ ذات ليلة فذهب عامة الليل ونام أهل المسجد ثم خرج فصلّى فقال: «إنه لوقتها لولا أن أشق على أمتي».

الخامس: كتب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري أن صلِّ العشاء حتى يذهب ثلث الليل.

السادس: أن في التأخير قطع السمر المنهي عنه بعد العشاء فإنه عليه الصلاة والسلام كان لا يحب النوم قبلها ولا الحديث بعدها.

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: أن العبادة في أول الوقت رضوان، وهو أكبر الدرجات، فيلزم أن تكون الصلوات أول الوقت أفضل. أما بيان أن العبادة في أول الوقت رضوان الله فإنه تعالى قال حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ [طه: ٨٤] فعلم أن تعجيل العبادة سبب الرضوان، وقد قال النبي ﷺ: «أول الوقت رضوان الله» فهذه الآية وهذا الحديث بهما علم أن تعجيل العبادة سبب الرضوان وأما بيان أن الرضوان أكبر الدرجات فلأنه تعالى قال: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢] فصحَّ أن تعجيل الصلاة أعلى الدرجات.

الجواب عنه: أن التعجيل إنما يكون سبباً في العبادات التي ندب تعجيلها كالمغرب، والظهر في الشتاء أما في العبادات التي ندب تأخيرها، فالرضوان إنما هو باتباع النبي ﷺ، فإنه سبب لمحبة الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] وقد أخّر النبي ﷺ بعض الصلوات، وأمر بتأخير بعضها كما مر، من قوله ﷺ: «أسفروا بالفجر، وأبردوا بالظهر» وحذّر الله تعالى عن مخالفة أمره حيث قال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] على أن التعجيل ليس بأولى في جميع العبادات بالإجماع، فإن تأخير المغرب إلى مزدلفة واجب، وتأخير الوتر مستحب، فلما دلّ الدليل على استحباب تأخير بعض العبادات، فقد خرج دليلكم عن الدلالة، لأن الدليل قد دلّ على تأخير بعض الصلوات كما ذكرناه، فيجب إعمال دليلكم في غير ما دلّ دليلنا عليه عملاً بالدليلين على أن الآية فيها إنكار التعجيل في نفسه حيث قال: ﴿وَمَا أَعْجَلَكَ عَن قَوْمِكَ﴾ [طه: ٨٣] وحديث أول الوقت رضوان ضعيف الحجة.

الثاني: أن الله تعالى أمر بتعجيل العبادة ورغب فيها بأربع آيات، الأولى: بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٣] والثانية: بقوله تعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ﴾ [الحَديد: ٢١] الثالثة: مدح الأنبياء به، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمۡ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ [الأنبيَاء: ٩٠] والرابعة: بقوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ [البَقَرَة: ١٤٨] وهذه النصوص قاطعة دالة على أن تعجيل العبادة في غاية الفضيلة.

الجواب عنه: أن ما ذكرنا من الأدلة صريحة على استحباب التأخير في بعض العبادات، وهذه الآيات ليست بصريحة على استحباب تعجيلها، فيحمل على استحباب ما اتفق العلماء على تعجيله عملاً بالدليل على أن قوله تعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ﴾ [الحَديد: ٢١] و﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٣] نكرة في الإثبات فلا تقتضي العموم: وباقي الآيات وإن كانت عامة لكنها خصت عنها المواضع التي ندب التأخير فيها بالإجماع، فليخص بما ذكرناه من الأدلة المتنازع فيها إذ العام إذا خص منه البعض يخص الباقي بخبر الواحد، فبقي تحته المواضع التي لم يدل الدليل على تأخيرها.

الثالث: أن الصحابي الذي تقدم إيمانه أفضل من غيره، قال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾ [التّوبَة: ١٠٠] وإذا كان السبق في الإيمان سبباً لزيادة الفضيلة والرضى، فكذا السبق في الطاعة التي هي ثمرته.

الجواب عنه: أن قياس الطاعة على الإيمان قياس في مقابلة النصوص الدالة على استحباب تأخير بعضها لما ذكرنا فلا يقبل: على أن هذا قياس مع الفارق فإن الإيمان حسن في جميع الأوقات، والكفر قبيح في كلها فلا يجوز تأخير الإيمان، بخلاف غيره من الطاعات.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ۝١١﴾ [الواقِعَة: ١٠، ١١] وهذا نص قاطع فيمن يكون سابقاً في العبادة يكون مقرباً إلى حضرة الله تعالى.

الجواب عنه: أن المفسرين قد اختلفوا في المراد من السابق، فقيل: المراد بالسابق في الإيمان، وقيل: في الهجرة إلى النبي ﷺ، وقيل: السابق في طلب معرفة الله تعالى، فلا تكون الآية دليلاً على تعجيل العبادة فتحمل على عبادة لم يدل الدليل على تأخيرها عملاً بالدليلين.

الخامس: قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ الَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾﴾ [الإسرَاء: ٧٨] قال المفسرون: أشار بقوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسرَاء: ٧٨] إلى صلاة الظهر والعصر، وأشار بقوله: ﴿إِلَىٰ غَسَقِ الَّيْلِ﴾ [الإسرَاء: ٧٨] يعني ظلمته إلى صلاة المغرب والعشاء، وأشار بقوله: ﴿وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ﴾ [الإسرَاء: ٧٨] إلى صلاة الصبح ثم قال: ﴿كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسرَاء: ٧٨] يعني: صلاة الفجر مشهود بحضور الملائكة، وهم الشهداء ومعلوم أن هذا المعنى إنما يمكن إذا أدّى الفجر في الغلس أو الصبح لتحضر ملائكة النهار.

الجواب: أن هذا الاستدلال تكلف بعيد لا نترك به الدلائل الصريحة، ولا نسلك أن كون الفجر مشهوداً لا يمكن إلا بالصلاة في الغلس، فإن قيل إن المراد بكونه المشهود إنه يشهده الكثير من المصلين في العادة وذلك يقتضي أن تؤخر لتكثير الجماعة فإنه وقت النوم والقيام منه، ولهذا قيل قوله: ﴿إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ﴾ [الإسرَاء: ٧٨] حث على طول القراءة، وقد قال الطحاوي من أصحابنا إنه إذا أراد تطويل القراءة يدخل في الغلس ويخرج في الإسفار جمعاً بين الدلائل.

السادس: قول النبي ﷺ: «أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله» ورضاه أفضل من عفوه، لأن الرضى للمطيعين، والعفو للمقصرين.

الجواب عنه: هذا الحديث رواه يعقوب بن الوليد[1] عن العمري وهما ضعيفان، قال أحمد بن حنبل رحمه الله: لا أعرف شيئاً يثبت في أوقات الصلوات، أولها أو آخرها، يعني الرضوان والعفو وإن صح فنقول: المراد بالعفو هو الفضل. قال الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ [البَقَرَة: ٢١٩] أي الفضل من المال، ولا يجوز أن يحمل العفو هنا على التجاوز عن التقصير، فقد ذكر في إمامة جبريل عليه السلام تأخير أداء الصلوات في اليوم الثاني إلى آخر الوقت، ولا يجوز أن يقصر جبريل، ومتابعة النبي ﷺ شيئاً فيه تقصير يحتاج إلى العفو على أن مذهبنا ليس فيه أداء الصلاة في آخر الوقت بل وسطه حتى قلنا: إن أداء الصلاة بعد تغيير قرص الشمس مكروه، فيكون من قبل عفو الله تعالى وكذا تأخير العشاء والمغرب إلى آخر وقتهما، فنحن قائلون بموجب دليلكم، وفي التحقيق ما قلناه أولى، لأنه أوسط الأمور وهو الذي أشار إليه جبريل عليه السلام بقوله: «والوقت ما بين هذين الوقتين لك ولأمتك» أي وقت الاستحباب والأولوية، إذ الجواز ثابت في أول الوقت وفي آخره،

---

(١) يذكر في عداد الوضّاعين (ز).

فلو كان أول الوقت أولى لكان ينبغي لجبريل عليه السلام في معرض التعليم أن يقول: أول الوقت وقت لك ولأمتك.

السابع: المسافر له الإفطار والصوم في رمضان، وقد اتفقنا على أن تعجيل الصوم أفضل. قال الله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٤] فعلم أن تأخير الصلاة وإن كان جائزاً ولكن الأفضل تقديمها.

الجواب: أن هذا قياس في مقابلة النصوص الدالة على استحباب تأخير بعض الصلوات فلا يقبل، مع أن الفرق بين الصوم والصلاة ثابت، وهو أن في تعجيل الصوم أداءه في وقته، وفي تأخيره قضاءه في أيام أخر، والأداء أفضل من القضاء، ولا يلزم من تأخير الصلاة إلى الوقت المستحب قضاء.

الثامن: أن التعجيل حرفة العباد المخلصين والتأخير حرفة الكسالى المقصرين ولا شك أن الأول أفضل وقد ذمّ الله تعالى وأوعد الكسالى في الصلاة وقال: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝﴾ [المَاعون: ٤، ٥] فإذا كان كذلك كان التقديم أفضل.

الجواب عنه: أن حرفة المخلصين الاتباع في أقوال النبي ﷺ وأفعاله وهو ما ذكرنا وهو واضح لمن تأمل وترك التعصب، وحرفة المقصرين التأخير عن وقت الاستحباب لا التأخير لإدراك الفضيلة والوعيد لقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝﴾ [المَاعون: ٤، ٥] لأجل اشتغالهم بأمور تلهيهم عن أداء الصلاة في أوقاتها ولا دلالة للآية على مذهب الخصم وهو ظاهر لا يخفى على المنصف ثم قال: يفرض في مذهب الشافعي رحمه الله في ركعتين خمسة وثلاثون شيئاً النية وتكبيرة الافتتاح والجمع بين النية والتكبيرة والقيام وقت القراءة وقراءة فاتحة الكتاب في جميع الركعات والركوع والطمأنينة فيه والقومة من الركوع والطمأنينة فيها والسجود والطمأنينة فيه والرفع من السجود والطمأنينة فيه والسجدة الثانية والطمأنينة فيها والترتيب بين هذه الأركان والموالاة. ومجموع هذه الأركان سبعة عشر في الركعة الأولى وفي الركعة الثانية تسقط من هذا المجموع ثلاثة وهي: النية والتكبير والجمع بينهما وتبقى أربعة عشر إذا ضمت مع ما في الأولى يصير المجموع إحدى وثلاثين، وأربعة أخرى تفرض في التشهد وهي: القعدة وقراءة التشهد والصلاة على النبي ﷺ، والسلام للخروج وإذا ضمت هذه الأربعة مع السابعة يصير المجموع خمسة وثلاثين. فهذه هي أركان الصلاة عنده تفرض رعايتها فإن وقع الخلل في واحدة منها تبطل

الصلاة. وعند الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، جميع هذه الأشياء ليس من الأركان بل الأركان منها ستة والباقي من الواجبات والسنن. وعند أبي حنيفة لا تشترط المقارنة بين النية والتكبير حتى لو نوى حين توضأ في بيته ولم يشتغل بعده بشيء يقطع النية جاز، وتجعل المقدمة كالقائمة عند التكبير حكماً كما في الصوم، ولا يشترط عند أبي حنيفة رضي الله عنه تعيين لفظة التكبير حتى لو قال بدلاً منه الله أجل أو أعظم أو الرحمٰن أكبر أو لا إله إلا الله جاز لأن التكبير هو التعظيم لغة. قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ﴾ [يوسف: ٣١] أي عظمنه، وقال: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣﴾ [المدثر: ٣] أي فعظم والتعظيم حاصل بقوله: الله أعظم ولأن الركن ذكر الله على وجه التعظيم وهو الثابت بالنص. قال الله تعالى: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ۝١٥﴾ [الأعلى: ١٥] وإذا قال الله أعظم فقد وجد ما هو الركن، وأما لفظ التكبير فثابت في الخبر فيعمل به حتى يكره غيره لمن يحسنه ولكن الركن ما هو الثابت بالنص ثم من قال الرحمٰن أكبر فقد أتى بالتكبير. قال الله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] وروى مجاهد أن الأنبياء صلوات الله عليهم كانوا يفتتحون الصلاة بلا إله إلا الله، وكذا تعيين قراءة الفاتحة ليس بفرض عند أبي حنيفة رحمه الله وهي واجبة والفرض مطلق القرآن لقوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠] في الأوليين ولو لم يقرأ في الأخريين بشيء جاز لقوله[1] عليه الصلاة والسلام: «القراءة في الأوليين قراءة في الأخريين» والقومة من الركوع ليس بواجب عنده وكذلك الرفع من السجود والطمأنينة فيها ليس بفرض، وكذا قراءة التشهد والصلاة على النبي ﷺ ليس بفرض وكذا لفظة السلام حتى لو قعد مقدار التشهد وتعمد الحدث أو عمل ما ينافي الصلاة تتم صلاته.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن النبي ﷺ في مدة ثلاث وعشرين سنة صلّى وقد اتفق المسلمون أن صلاته لم تخل عن جميع ما ذكرنا من خمس وثلاثين خصلة وكل شيء فعله النبي ﷺ يجب علينا المتابعة فيه؛ قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل

---

(١) بل لقوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠] وأجمعوا على أنه في القراءة في الصلاة فتكون فرضية القراءة في ركعة بعبارة النص وفي أخرى من الأوليين بدلالة النص لتساويهما كما قيل في غسل الأيدي والأرجل، والقراءة في الأخريين تابعة للسنة التي لا تفيد الفرضية هنا (ز).

عِمرَان: ٣١] وقال النبي ﷺ: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي» ففي هذا الحديث دليل ظاهر على وجوب هذه الأركان نعم لو قام دليل من الآية أو الخبر على أن بعض هذه الأشياء ليس من الأركان نقره بذلك.

الجواب عنه: أنه يجب علينا متابعة النبي ﷺ على الصفة التي فعلها ولم يدل دليل على أن النبي ﷺ فعل هذه الأشياء على أنها من الأركان ولو كان جميع ما فعل النبي ﷺ في الصلاة ركناً لكان ينبغي أن يكون رفع اليدين في تكبيرة الافتتاح وفي كل خفض ورفع عنده والثناء في الافتتاح والتحميد والتسميع وتسبيحات الركوع والسجود وسائر ما فعله من الآداب أيضاً من الأركان لعين ما ذكره الخصم لأن النبي ﷺ مدة ثلاث وعشرين سنة فعله واتفق المسلمون على ذلك فلما لم تجعل هذه الأشياء من الأركان دلّ على أن ما ذكره من الدليل لا يصلح أن يكون دليلاً على إثبات ركنية جميع ما جعله ركناً فكما قام الدليل عنده على كون هذه الأشياء ليس من الأركان فكذلك قام الدليل عند خصمه على كون بعض ما ذكره من الأركان ليس من الأركان، على أن الركنية لا تثبت إلا بدليل قطعي وفي كون فعل النبي ﷺ موجباً خلاف المعروف عند أهل الأصول فكيف يصلح دليلاً على الركنية نعم إذا واظب النبي ﷺ على فعل ولم يتركه ولم يدل دليل آخر على عدم الوجوب دلّ على الوجوب ونحن نقول بموجبه دون الركنية.

مسألة: قراءة فاتحة الكتاب لا يتعين ركناً في الصلاة بل الركن مطلق القراءة وتعيين الفاتحة واجب في مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم وعند الشافعي رحمه الله قراءة الفاتحة ركن في الصلاة.

حجة الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المُزمّل: ٢٠] مطلق، فتعيين الفاتحة يكون زيادة على هذا النص وهو نسخ فلا يثبت بخبر الواحد.

الثاني: ما رواه البخاري ومسلم في حديث الأعرابي الذي صلّى وخفّف فجاء فسلّم على النبي ﷺ فردّه عليه الصلاة والسلام. وقال: «ارجع فصلِّ فإنك لم تصلِّ» ثلاث مرات، فقال الرجل: والذي بعثك بالحق ما أحسن غير هذا فعلّمني فقال: «إذا قمت في الصلاة فكبّر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع» إلى آخر الحديث، فلو كان قراءة الفاتحة ركناً لعلمه النبي ﷺ لأنه كان في معرض بيان الأركان وتعليمها فدلّ على أن الركن مطلق القراءة.

الثالث: ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله ﷺ: «أخرج فنادِ في المدينة لا صلاة إلا بالقرآن ولو بفاتحة الكتاب».

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: أن النبي ﷺ في مدة ثلاث وعشرين سنة صلّى وقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته فيجب متابعته على جميع الناس لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣] فظهر أنه لا تجوز الصلاة بدون الفاتحة إذ لو كانت الصلاة جائزة بدونها لكان النبي ﷺ يتركها مرة فإذا لم يتركها مرة علم أن الصلاة بدونها لا تجوز.

الجواب عنه: ما مرّ أن المواظبة تدل على الوجوب دون الركنية ونحن نقول بموجبه فإن الفاتحة عندنا واجبة ولا يلزم من كونها واجبة أن تبطل الصلاة بتركها وإن لم يتركها النبي ﷺ لكونها واجبة وتركه الواجب قصداً لا يجوز فنحن نقول بالإجماع على الصفة التي أتى بها.

الثاني: أن النبي ﷺ قال: «يقول الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى: حمدني عبدي، وإذا قال: الرحمٰن الرحيم يقول الله تعالى: مجّدني عبدي وإذا قال: مالك يوم الدين يقول الله تعالى: أثنى علي عبدي وفوّض أمره إلي فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين إلى آخر السورة يقول الله تعالى: هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل» المقصود من هذا الخبر أن الله تعالى قال: قسمت الصلاة نصفين نصفها لي ونصفها لعبدي وهذه القسمة بناء على قراءة الفاتحة في الصلاة فلو صحّت الصلاة بدونها لما صحّت هذه القسمة.

والجواب عنه: المراد بالصلاة في هذا الحديث الفاتحة مجازاً[(١)] لأن الصلاة لا تجوز عنده ولا تكمل عندنا إلا بها فوجدت المناسبة بينهما ثم هذه القسمة لا تختص بالصلاة فإن الفاتحة تحميد وتمجيد وثناء ودعاء مطلقاً سواء كان في الصلاة أو في غيرها فإذا قرأ العبد فاتحة الكتاب خارج الصلاة تصح هذه القسمة أيضاً فلا تتعين كونها في الصلاة ولئن سلم كونها في الصلاة فلا تثبت الركنية بمثله إذ الركنية بخبر الواحد الصريح لا تثبت فبالمحتمل بطريق الأولى فغاية الحديث على تقدير التسليم أن تقتضي الوجوب فنحن نقول بموجبه.

---

(١) أرى هذا تكلفاً، بل الجواب أن الفرضية لا تثبت بخبر الآحاد (ز).

الثالث: قوله عليه الصلاة والسلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

الجواب عنه: أن الركنية لا تثبت بخبر الواحد بل يثبت به الوجوب فالذي ذهبنا إليه عمل بالكتاب والسنة حيث قلنا إن مطلق القراءة ركن بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ﴾ [المُزمّل: ٢٠] وتعيين الفاتحة واجب بالحديث عملاً بالدليلين بقدر قوتهما والخصم مذهبه ضعيف من وجهين:

الأول: أنه حط رتبة الكتاب حيث زاد عليه بخبر الواحد.

والثاني: أنه رفع رتبة خبر الواحد حيث جعله ناسخاً لإطلاق الكتاب التحقيق فيما قلناه حيث جمعنا بينهما وحملنا قوله عليه الصلاة والسلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» على نفي الكمال دون نفي الجواز فإن الصلاة بدون الفاتحة ناقصة عندنا وإليه الإشارة في قوله عليه الصلاة والسلام: «كل صلاة لا يقرأ فيها فاتحة الكتاب فهي خداج» الخداج عبارة عن النقصان مع بقاء الذات دون البطلان كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد».

الرابع: جميع أهل الشرق والغرب والموافق والمخالف يقرؤون بفاتحة الكتاب في الصلاة فالمخالف لهم يدخل تحت الوعيد لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥] الآية.

الجواب عنه: إنما لم نترك الفاتحة قصداً في الصلاة لأنها واجبة عندنا وترك الواجب قصداً لا يجوز فلا نكون مخالفين ولكن الكلام في كونها ركناً أو غير ركن ودليلكم لم يدل على كونها ركناً على أنا نعارضه بالمثل بأن نقول إن أهل الشرق والغرب كلهم يسبّحون في الركوع والسجود فيقتضي أن تكون تسبيحات الركوع والسجود ركناً والمخالف لهم يدخل تحت هذا الوعيد فكل جواب للخصم في تلك الصورة فهو جواب لنا في هذه على أنه قد عرف بأنه قيل إن المراد بسبيل المؤمنين الإيمان فاتباع غير سبيل المؤمنين الكفر فيكون الوعيد للكفار لا لمن ترك الفاتحة في الصلاة، والشافعي رحمه الله استدل به على كون الإجماع حجة وما سلم له الاستدلال به على ذلك فكيف نسلم استدلال الرازي به على كون الفاتحة ركناً في الصلاة وهو يعلم بضعف هذه الأدلة ولعل غرضه ترويج مذهبه على المقلدين فإنه يعلم قطعاً أن كل شيء يفعله جميع المسلمين في الصلاة لا يقتضي أن يكون ركناً فيها.

الخامس: أن قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ﴾ [المزمّل: ٢٠] في الحقيقة حجة للشافعي رحمه الله، تقريره أن الخطاب بقوله: ﴿فَاقْرَءُوا﴾ [المُزمّل: ٢٠] متوجه

إلى جميع الأمة فما تيسر لجميع الأمة يكون مراده به وقراءة الفاتحة متيسرة لهم فعلم أن هذا دليل ظاهر على أن الفاتحة ركن في الصلاة.

الجواب عنه: أن قوله: ﴿مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المُزمّل: ٢٠] أعم من أن يكون فاتحة الكتاب أو غير ذلك كسورة الإخلاص والكوثر والعصر وغيرها كما أن الفاتحة متيسرة لهم فكذلك سورة الإخلاص فتعيين الفاتحة بالإرادة من الآية دون سورة الإخلاص وغيرها ترجيح بلا مرجح وتخصيص بلا مخصص وهو مكابرة ظاهرة.

مسألة: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١﴾ [الفَاتِحَة: ١] ليست آية من الفاتحة بل هي آية مستقلة من القرآن أنزلت للفصل بين السور عند أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم. وعند الشافعي رحمه الله هي آية من الفاتحة.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

ما جاء في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ، قال الله تعالى: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل فإذا قال: الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى: حمدني عبدي» إلى آخر الحديث. الاحتجاج به من وجهين:

الأول: أنه عليه الصلاة والسلام لم يذكر التسمية فلو كانت آية من الفاتحة لذكرها.

والثاني: أنه تعالى قال: «جعلت الصلاة» أي الفاتحة كما مر «بيني وبين عبدي نصفين» وهذا التنصيف إنما يحصل إذا قلنا: إن التسمية ليست آية من الفاتحة، لأن الفاتحة سبع آيات فيكون لله ثلاث آيات ونصف وهو من قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفَاتِحَة: ٢] إلى قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفَاتِحَة: ٥] وللعبد ثلاث آيات ونصف، وهو من قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفَاتِحَة: ٥] إلى آخر السورة، فإذا جعلنا التسمية آية من الفاتحة حصل للّه أربع آيات ونصف، وللعبد اثنان ونصف، وذلك يبطل التنصيف.

الثاني: ما جاء في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها «كان رسول الله ﷺ يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين» فلو كانت التسمية آية منها لافتتح الصلاة بها.

الثالث: نقل أهل المدينة بأسرهم عن آبائهم التابعين عن الصحابة رضي الله عنهم افتتاح الصلاة بالحمد لله رب العالمين.

الرابع: أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر ولا تواتر بكونها آية من الفاتحة.

الخامس: أن العلماء اختلفوا في كونها أنها من الفاتحة وسوّغوا الخلاف فيه وأدنى درجات الخلاف إيراث الشبهة، والقرآن لا يثبت بدون اليقين.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن التسمية مكتوبة بخط المصحف فإنهم كانوا يشددون في منع كتابة ما ليس من القرآن مبالغة في حفظ القرآن وصيانته وتمييزه عما ليس منه.

الجواب عنه: أن القرآن يشترط فيه التواتر في المحل وعدم تواتره في المحل دليل على أنه ليس بآية من الفاتحة فلا يثبت كونها من الفاتحة بالاحتمال غاية ما ذكرتم أن تقتضي كونها آية من القرآن وهو مسلم عندنا، ولكن مطلوبكم كونها من الفاتحة ودليلكم لا يدل على ذلك؛ وأما المعوذتان فلا خلاف في كونهما من القرآن وغاية الأمر أنهما لم توجدا في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه وذلك لا يدل على أنهما ليسا من القرآن، فإن عدم كتابته بناء على وضوح أمرهما فإنه لم يصرح بأنهما ليسا من القرآن[١] وقد وقع الإجماع والتواتر على أنهما من القرآن والله أعلم.

مسألة: لا يجب على المقتدي أن يقرأ الفاتحة أو القراءة خلف الإمام لا في صلاة سر ولا جهر عند أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم. ومذهب الشافعي رحمه الله: أن يقرأ الفاتحة إذا قرأ الإمام سراً أو جهراً وهو قول مالك[٢] رضي الله عنه.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأول: ما رواه الترمذي عن أبي نعيم وهب بن كيسان أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: من صلّى ركعة ولم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصلِّ إلا أن يكون وراء الإمام، قال ابن عبد البر: رواه يحيى[٣] بن سلام عن مالك عن أبي نعيم وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي ﷺ.

---

(١) وما في مسند أحمد مما يعزى إلى ابن مسعود من أنهما ليسا من كتاب الله فمن زوائد ابنه عبد الله، وأمرها معروف وقراءة ابن مسعود هي قراءة عاصم البالغة أقصى درجات التواتر وفيها الفاتحة والمعوذتان (ز).

(٢) بل فيما إذا أسر الإمام (ز).

(٣) وله عند أهل الغرب شأن (ز).

الثاني: قوله عليه الصلاة والسلام: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة»[١] حكاه الخطابي.

الثالث: ما رواه مسلم عن عطاء بن يسار أنه أخبره أنه سأل زيد بن ثابت عن القراءة مع الإمام، فقال: لا قراءة مع الإمام في شيء وكفى بزيد بن ثابت قدوة.

الرابع: ما رواه الطحاوي عن يونس بن وهب أن مالكاً حدّثه عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كان إذا سئل هل يقرأ خلف الإمام؟ فيقول: إذا صلّى أحدكم خلف الإمام فحسبه قراءة الإمام.

الخامس: ما رواه مسلم: «وإذا قرأ فأنصتوا».

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وقال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟﴾ [الأعراف: ٢٠٤] فيجمع بين الخبر والآية فتحمل الآية على الصلاة جهراً، والخبر على الصلاة سراً، وأيضاً يمكن الجمع بينهما بأنه إذا قرأ الإمام جهراً وسكت بين الفاتحة والقراءة يقرأ المقتدي الفاتحة في تلك الوقفة حتى يكون عملاً بالحديث والآية.

الجواب عنه: يمكن العمل بهما بأن يحمل الخبر على الإمام أو المنفرد، والحديث الذي ذكرناه، وهو قوله: «إلا أن يكون وراء الإمام» يدل على ذلك والآية على المقتدي.

الحجة الثانية:

أن صلاة السر إذا لم يقرأ فيها المقتدي ولا يستمع كان معطلاً غير مشغول بالقراءة، والاستماع، والصلاة موضع العبادة دون التعطيل.

الجواب عنه: أنه لما جعل قارئاً حُكماً بقراءة الإمام لا يكون معطلاً.

مسألة: لو صلّى إنسان في ليلة مظلمة أو حالة الاشتباه بالتحري إلى جهة ثم تبين أنه أخطأ في اجتهاده لا يعيد الصلاة عند أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم وعند الشافعي رحمه الله، يعيدها إذا استدبر القبلة.

---

(١) وتمحيص القول في تخريجه في إمام الكلام لعبد الحي اللكنوي (ز).

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

ما رواه الترمذي عن عامر بن ربيعة، قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر في ليلة مظلمة فلم ندرِ أين القبلة فصلّى كل رجل على حياله، فلما أصبحنا إذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] أي قبلته والمراد به حالة الاشتباه، والنص والحديث مطلقان، فلا يجوز تقييدهما بغير المستدير ولأن المصلي مأمور بالتحري والاجتهاد حالة اشتباه القبلة والتكليف بحسب الوسع وقد أتى بما هو في وسعه، وهو التوجه إلى جهة التحري والإتيان بالمأمور به كاف في الأجزاء فلا يجب عليه الإعادة كما لو صلّى بالتيمم ثم وجد الماء.

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البَقَرَة: ١٤٤] والذي قصد غير القبلة في إتيان المأمور به فلا بد من الإعادة.

الجواب عنه: أن التوجه قابل بالنقل من جهة إلى أخرى، ولهذا حوّل من الكعبة إلى بيت المقدس، ثم منها إلى الكعبة، ثم من عين الكعبة إلى جهاتها للبعيد عنها، ثم إلى جهة التحري حالة الاشتباه، ثم إلى أي جهة قدر حالة الخوف وأي جهة توجهت دابته في النقل، فإذا صلّى إلى جهة التحري، فقد صلّى متوجهاً إلى ما هو قبلة في حقه في تلك الحالة فلا يجب عليه الإعادة بخلاف طهارة الثوب والإناء ونجاستهما فإنهما لا يحتملان الانتقال، والتحول من موضع إلى آخر فإذا تبين أنه صلّى في الثوب النجس أو توضأ من الإناء النجس تجب عليه الإعادة، لذلك فافترقا.

مسألة: المطيع والعاصي في رخصة السفر سواء عند أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله. وعند الشافعي رحمه الله، سفر المعصية لا يفيد الرخصة؛ فعلى هذا إذا أبق العبد من المولى أو سافر جماعة لنهب البلاد أو قطع الطريق لهم أن يقصروا الصلاة الرباعية ويفطروا في رمضان ويأكلون الميتة إذا اضطروا إلى ذلك على المذهب الأول دون الثاني.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

إطلاق النصوص، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [البَقَرَة: ١٨٤] وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾ [المَائدة: ٣] الآية، وقوله ﷺ:

«فرض المسافر ركعتان» فتقييد هذه النصوص بسفر الطاعة أو سفر المباح تحتاج إلى دليل، ولأن نفس السفر ليس بمعصية، وإنما المعصية مجاورة، فصار كما لو سافر إلى الحج أو التجارة، وهو يقطع الطريق أو يشرب الخمر أو يزني.

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البَقَرَة: ١٧٣] فشرط في الرخصة كونه غير باغ ولا عاد فإذا كان باغياً أو عادياً لا تصح له الرخصة.

الجواب عنه: أن على قول أكثر أهل التفسير، اختص قوله: ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البَقَرَة: ١٧٣] بالأكل، ومعناه: غير باغ على مضطر آخر بالأخذ منه والاستئثار عليه ولا عاد في شدة الجوعة والأكل فوق العادة فإذا احتمل هذا لا يصلح حجة للخصم.

الثاني: أن الرخصة إعانة على ذلك العمل، فلو كان سفر المعصية سبباً للرخصة كان إعانة عليها.

الجواب عنه: أن الرخصة لطف من الله تعالى لعباده، والله تعالى كريم لا يمنع الرزق من الكافر الذي هو سبب لبقائه في الكفر، فكيف يمنع عن الفاسق رخصته، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «إن الله يحب أن يؤتى برخصه كما يحب أن يؤتى بعزائمه، وهذه صدقة تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته».

مسألة: إذا ماتت المرأة لا يحل لزوجها غسلها، عند أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم وعند الشافعي رحمه الله يحل، وأجمعوا أنه إذا مات الرجل يحل لها غسله.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن المرأة لم تبقَ محلاً للنكاح بعد موتها، فلم تبق الزوجية فلا يحل له النظر إلى عورتها لقوله عليه الصلاة والسلام: «غض بصرك إلا عن زوجتك» وسئل ابن عباس رضي الله عنهما عن امرأة تموت بين الرجال، فقال: تيمم بالصعيد، ولم يفرق بين أن يكون فيهم زوجها أو لا يكون والدليل على أن النكاح ارتفع بموتها صحة التزويج بأختها وأربع سواها بخلاف موت الزوج، لأن محل النكاح هي المرأة فيمكن إبقاء النكاح في حق هذا الحكم لبقاء محله لحاجته كما بقيت مالكيته بعد موته بقدر ما يقتضي به حوائجه من التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا، ولهذا تجب

عليها العدة ولا يحل لها أن تتزوج قبل انقضاء العدة وهي أثر النكاح والشيء يعد باقياً ببقاء أثره، فأما بعد موتها فلا يمكن بقاء النكاح بوجه لاستحالة بقاء الشيء بدون محله.

حجة الشافعي رضي الله عنه من وجهين:

الأول: قول النبي ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «لو متُّ قبلي لغسلتك وكفنتك» فإذا جاز ذلك للنبي ﷺ جاز لأمته متابعة له. والجواب عنه من وجهين:

الأول: أن زوجية النبي ﷺ مستمرة لا تنقطع بالموت لقوله ﷺ: «كل سبب ونسب ينقطع إلا سببي ونسبي» فيكون ذلك من خصائص النبي ﷺ فلا تجوز فيها المتابعة.

الثاني: أن المراد بقوله ﷺ: «غسلتك» أي قمت في تهيئة أسباب غسلك، وأمرت به كما يقال: بنى السلطان المدرسة.

الوجه الثاني: ما روي عن علي رضي الله عنه أنه غسل فاطمة رضي الله عنها ولم تنكر عليه الصحابة فدلّ على الجواز.

الجواب عنه: أنه قد روي أن فاطمة رضي الله عنها غسلتها أم أيمن حاضنة النبي ﷺ والدة أسامة بن زيد رضي الله عنه، ولو ثبت أن علياً رضي الله عنه غسلها فقد روي أنه أنكر عليه بعض الصحابة، واعتذر علي رضي الله عنه عن ذلك حين أنكره عليه ابن مسعود رضي الله عنه بقوله: أما علمت أن رسول الله ﷺ قال لي: «إن فاطمة زوجتك في الدنيا والآخرة» فإنكار ابن مسعود واعتذار علي رضي الله عنهما بذلك الجواب، دليل ظاهر على أنه لا يجوز للرجل أن يغسل امرأته بعد موتها.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾ [النساء: ١٢] يدل على بقاء الزوجية فيجوز له غسلها.

الجواب عنه: أن التسمية بالزوج باعتبار ما كان لا تقتضي بقاء الزوجية بعد فوات المحل، والإرث بناء على السبب السابق على الموت، ولو كانت الزوجية باقية لما جاز نكاح أختها والأربع سواها.

كتاب الزكاة

مسألة: إذا هلك النصاب بعد وجوب الزكاة سقطت عند أبي حنيفة رضي الله عنه وأصحابه. وقال الشافعي رحمه الله: إذا هلك بعد التمكن من الأداء لا تسقط، فيضمن قدر الزكاة.

حجة أبي حنيفة من وجهين:

الأول: قوله عليه الصلاة والسلام: «هاتوا ربع عشر أموالكم» وربع الشيء لا يبقى بدونه، فالواجب من النصاب تحقيقاً لليسر فيسقط بهلاك محله كالعبد الجاني أو العبد المديون إذا مات سقط عن المولى الدفع بالجناية والدين لفوات محله أو كالشقص[1] الذي فيه الشفعة إذا صار بحراً بطل فيه جزء الشفعة.

الثاني: أن الشرع أوجب الزكاة بصفة اليسر وبهذا خص الوجوب بالمال النامي بعد الحول والحق متى وجب بصفة لا يبقى بدونها تحقيقاً لليسر فلو بقي الوجوب بعد هلاك النصاب انقلب غرامة وهي لا تجب إلا بالتعدي ولم يوجد لأن الأداء غير موقت فلا يكون متعدياً بالتأخير.

حجة الشافعي رحمه الله من وجهين:

الأول: أنه بعدما حال الحول على النصاب وهو قادر على الأداء وتوجه عليه الخطاب بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣] فإذا لم يؤد كان مانعاً للزكاة ولا يسقط عنه الخطاب والتكليف فيؤخذ منه لقوله عليه الصلاة والسلام: «من منع منا الزكاة فإنا نأخذها منه».

الجواب عنه: أن الخطاب بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣] مطلق عن الوقت لليسر، فلا يكون الوجوب على الفور كي لا يصير عسراً منافياً لليسر، وبهذا لا يصير قضاء بالتأخير فلا تصير مقصراً بالتأخير فلا يضمن لعدم التعدي، لأنه إنما يصير متعدياً لو امتنع عن الأداء بعد طلب من له الحق، ولم يصر متعيناً للطلب، إذ المستحق فقير يعينه المالك بالأداء ولم يوجد، وبعد طلب الساعي في المواشي إن امتنع من الأداء حتى هلك المال، قال مشايخ العراق: يضمن لأن الساعي متعين للأخذ فيصير بالامتناع منه مفوتاً فيضمن، وقال غيرهم من المشايخ: لا يضمن. وهو

---

(١) الشقص بكسر الشين المعجمة وسكون القاف القطعة من الأرض.

الأصح لانعدام التعيين، لأن الرأي للمالك في اختيار المحل إن شاء أدّى عين السائمة، وإن شاء أدّى قيمتها، فلا يصير الحق متعيناً إلا بأداء فلا يضمن بخلاف ما لو استهلك لأنه وجد التعدي فيضمن.

الثاني: أن وجوب الزكاة تقرر عليه بالتمكن من الأداء، ومن تقرر عليه الوجوب لا يبرأ بالعجز عن الأداء بهلاك المال كما في ديون العباد إذا أفلس لا يسقط بالعجز حتى لو ملك مالاً آخر يجب الأداء منه.

والجواب عنه: بالفرق بين ديون العباد والزكاة، وهو أن ديون العباد متعلقة بالذمة دون عين المال، وذمته باقية بعد هلاك المال، فيبقى الدين ببقاء محله وأما الزكاة فمتعلقة بعين المال، لأن الواجب جزء منه، ولهذا جعل النصاب ظرفاً للواجب، قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ۝٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ۝٢٥﴾ [المعَارج: ٢٤، ٢٥] وقال عليه الصلاة والسلام: «في الورق - أي الفضة - ربع العشر، وفي أربعين شاة شاة وفي خمس من الإبل شاة» فتسقط بهلاك محله فافترقا.

مسألة: لا تجب الزكاة في مال الصبي والمجنون عند أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم، وهو مذهب أكثر الصحابة والتابعين. وحكى الحسن البصري فيه إجماع الصحابة رضي الله عنهم. وعند الشافعي رحمه الله تجب الزكاة في مالهما ويخاطب المولى أو الصبي بالأداء، أو يخاطب الصبي بأداء زكاة ما مضى بعد البلوغ.

حجة أبو حنيفة رضي الله عنه:

قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن النائم حتى ينتبه، وعن المجنون حتى يفيق» وفي إيجاب الزكاة في ما لهما إجراء القلم عليهما، ولأن الصبي ليس بأهل للخطاب بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣] وكذا المجنون، لأنهما لا يخاطبان بالصلاة وسائر العبادات فلا يخاطب الولي بإخراج زكاة مالهما إذ الولي لا يخاطب بأداء ما لا يجب عليهما.

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: قوله ﷺ: «في أربعين شاة شاة، وفي الرقة ربع العشر، وفي خمس من الإبل شاة، وفي عشرين مثقالاً نصف مثقال» وهذه النصوص عامة في حق البالغ والصبي والعاقل والمجنون.

الجواب عنه: أن هذه النصوص لم تتناولهما لأنهما مرفوع عنهما القلم، وإن قال والزكاة واجب في المال لا على الصبي والمجنون، قلنا: هذا منقوض بمال الجنين فإنه لا تجب الزكاة فيه على الذهب عندكم ذكره النووي رحمه الله في شرح المهذب مع وجود المال.

الثاني: قوله ﷺ: «ابتغوا في أموال اليتامى خيراً لا تأكلها الصدقة»(١).

الجواب عنه: أن هذا الحديث ضعيف لأن مداره على عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وفيه المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب، قال أحمد رحمه الله: لا يساوي شيئاً، وقال النسائي: متروك الحديث، وقال يحيى: ليس بشيء، ولئن سلمنا صحته، فتأويله أن المراد بالصدقة النفقة، فإن نفقة المرء على نفسه صدقة على ما جاء في الخبر، والدليل على صحة هذا التأويل، أنه أضاف الأكل إلى جميع المال، والنفقة هي التي تأكل جميع المال دون الزكاة، أو المراد بالصدقة صدقة الفطر، والمراد بقوله ﷺ: «من ولى يتيماً..»(٢) فيلزم في ماله التثمير بالتجارة، لأن التزكية اسم للتثمير فإن الزكاة عبارة عن الزيادة.

الثالث: أن علياً رضي الله عنه أوجب الزكاة على الصبي والمجنون. وقد قال ﷺ: «اللهم أدر الحق مع علي حيث ما دار».

الجواب عنه: أنه قد روي عن علي رضي الله عنه أنه لا تجب الزكاة عليهما ولئن صحّ النقل عنه فهو معارض لقول سائر الصحابة، وقد نقل إجماع الصحابة على عدم الوجوب، وأيضاً قول الصحابي ليس بحجة عند الخصم.

الرابع: أن الصبي والمجنون إذا كانا من الأغنياء دخلا تحت الخطاب، بقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ: «خذها من أغنيائهم وردها على فقرائهم».

الجواب: ما مرّ من أن الصبي والمجنون ليسا من أهل الخطاب، فلا يخاطبان بالزكاة.

---

(١) أخرجه الشافعي مرسلاً وفي سنده ابن أبي رواد وأما ما في معناه عند الترمذي فبسند تكلم فيه المصنف (ز).

(٢) ولفظ الترمذي على ضعفه «ممن ولى يتيماً فليتجر له في ماله» الحديث، ولعل هنا نقصاً بعد حديث من ولى يتيماً مثل «وأما ما يروى عن بعض ولد أبي رافع أنه قال: كان علي رضي الله عنه يزكي أموالنا ونحن يتامى، فمراده التثمير الخ» لكن هذا تأويل مستبعَد وكفى في رد الخبر كونه بحيث لا تقوم به الحجة (ز).

الخامس: أنه يجب على الصبي والمجنون العشر في أرضهما وصدقة الفطر في مالهما بالإجماع، وكذا الزكاة والجامع دفع الحاجة عن الفقير.

الجواب عنه بالفرق: وهو أن الزكاة عبادة خالصة فلا تجب عليهما كسائر العبادات بخلاف العشر، فإنه ليس بعبادة خالصة، بل فيه معنى المؤنة، وهما أهلان لوجود المؤنة كنفقة الزوجة، وأما صدقة الفطر فلا تجب عليه، على قول محمد رحمه الله، وأما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله إنما وجبت على مالهما لأن فيهما معنى المؤنة لاختصاصهما بمحل المؤنة، قال النبي ﷺ: «أدُّوا عمن تَمُونون» فلا يجوز قياس العبادة الخالصة على ما فيه معنى المؤنة.

مسألة: يجوز أداء القيمة، مكان المنصوص عليه من الشاة والإبل والبقر في الزكاة عند أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم. وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز أداء القيمة، بل يؤدى من الذهب الذهب، ومن الفضة الفضة، ومن الإبل الإبل ومن الغنم الغنم.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأول: ما روى الإمام أحمد بن حنبل عن الصنابحي قال: رأى رسول الله ﷺ في إبل الصدقة ناقة مسنّة فغضب، فقال: ما هذه؟ فقال: ارتجعتها ببعيرين من إبل الصدقة فسكت، والارتجاع أخذ سن مكان سن، قاله أبو عبيد، وفي الصحاح الارتجاع في الصدقة إنما يجب على رب المال أسنان فيأخذ المصدق أسناناً فوقها أو دونها بقيمتها، فدلّ ذلك على جواز أداء القيمة في الزكاة.

الثاني: ما روي عن طاوس، قال معاذ بن جبل لأهل اليمن: ائتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم في الصدقة فهو أهون عليكم وخير للمهاجرين والأنصار بالمدينة؛ والخميس ثوب طوله خمسة أذرع، واللبيس الثوب الملبوس، وأخذ الثوب مكان الصدقة لا يكون إلا باعتبار القيمة.

الثالث: ما صحّ في حديث أبي بكر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «فمن بلغت عنده صدقة الجذعة. وليست عنده الجذعة وعنده حقة فإنها تقبل منه، يجعل معها شاتين إن استيسرتا أو عشرين درهماً، ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده حقة وعنده جذعة، فإنها تقبل منه ويعطيه المصدق شاتين أو عشرين درهماً» فدلّ هذا على جواز أداء القيمة في الزكاة.

الرابع: أن المقصود إغناء الفقير. قال ﷺ: «أغنوهم عن المسألة» والإغناء يحصل بأداء القيمة كما يحصل بأداء المنصوص عليه من الشاة وغيرها وقد تكون القيمة أدفع للحاجة من غير الشاة.

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: قول النبي ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن لأخذ الصدقات: «خذ من الإبل الإبل ومن البقر البقر» فأخذ القيمة يكون مخالفاً لأمر النبي ﷺ.

الجواب عنه: أن هذا خطاب لمعاذ وقد بعثه إلى أرباب المواشي الذين هم سكان البوادي فذكر ذلك للتيسير عليهم، فإن الأداء بما عندهم أيسر عليهم لعدم الدراهم والدنانير عندهم فيكون الأمر بالأخذ من غير الإبل للتيسير لا لتقييد الواجب به أو يحمل الأمر على الاستحباب دون الوجوب جمعاً بين الأدلة.

الثاني: ما كتب أبو بكر رضي الله عنه إلى أطراف البلاد في شرح أحوال الزكاة؛ ومضمون الكتاب هذا كتاب الصدقة التي فرضها الله تعالى على الناس وأمر رسوله أن يأخذها منهم في كل خمس من الإبل شاة وفي العشر شاتان وفي خمس عشرة ثلاث شياه وفي عشرين أربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض وفي خمس وثلاثين بنت لبون وفي أربعين حقة، فهذا بيان الزكاة التي فرضها الله على عباده بينها رسول الله ﷺ للخلق على التفصيل فعلم أن ما أوجب الله تعالى من الزكاة هو ما فصل النبي ﷺ فمن لم يؤدِّ هذه الأشياء بأن يؤدي قيمتها فقد خالف الأمر ودخل تحت الوعيد بقوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾ [البَقَرَة: ٥٩].

الجواب عنه: أن هذا التفصيل لبيان قدر الواجب لما سمي لا للتقييد به وتخصيص المسمى أنه يسير على أرباب المواشي؛ ألا ترى أن الله تعالى قال: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبَة: ١٠٣] جعل محل الأخذ ما سمي بمطلق المال فالتقييد بكونه شاة أو إبلاً زيادة على الكتاب وهو كالنسخ، فلا يجوز بخبر الواحد، والذي يفيد أن الحق في مطلق المالية قوله ﷺ: «في خمس من الإبل» وكلمة في للظرفية حقيقة، وعين الشاة لا توجد في الإبل وإنما توجد فيها مالية الشاة فعرف أن المراد بالشاة قدر ماليتها على أن الزكاة واجبة حقاً لله تعالى، لأن العبادة لا يستحقها غيره، وقد أسقط حقه من صورة الشاة باقتضاء النص في ذلك، لأنه عزّ وجل وعد أرزاق العباد بقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هُود: ٦] ثم

أوجب لنفسه حقاً في مال الأغنياء وهي الزكاة، ثم أمرهم بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣] بالصرف إلى الفقراء لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبَة: ٦٠] إيفاء للرزق الموعود لهم من الله، والمال المسمى لا يحتمل إنجاز الوعد منه لاختلاف المواعيد إذ الرزق عبارة عما تقع به الكفاية من المأكول والملبوس وسائر ما لا بد منه، وكان الأمر بصرف هذا المال لإيفاء رزقهم دليلاً على إذنه بالاستبدال بسائر الأموال لتندفع بها حوائجهم المختلفة إذ عين الشاة لا يصلح لجميع قضاء الحوائج فنحن إنما جوّزنا القيمة بإذن الشارع الثابت باقتضاء النص والأحاديث الواردة التي مرّ ذكرها، والخصم، بدّل ذلك الإذن بالتقييد، فيكون هو داخلاً تحت قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ [البَقَرَة: ٥٩] لا نحن. علم أن الاستشهاد بمثل هذه الآية الواردة في حق الكفار الذين يبدلون كلام الله لا يكون لائقاً لأهل العلم في حق بعضهم ببعض في مسائل الاجتهاد، ولكن نحن عارضنا بالمثل إذ معارضة الفاسد بمثله من وجوه النظر.

الثالث: أن الأمة أجمعت أنه لو أدّى القيمة مكان الشاة في الضحايا والهدايا لا يكون كافياً، فلا يكفي في الزكاة فلا يخرج به عن عهدة الأمر إلا بأداء عين الشاة.

الجواب عنه: أن القربة في الضحايا والهدايا في نفس إراقة الدماء على خلاف القياس، ولهذا لو هلكت الشاة بعد أن ذبح قبل التصدق لا يلزمه شيء وإراقة الدم ليست بمتقومة حتى يجوز أداء قيمتها بدلها ولا يعقل فيها معنى، فلا يجوز القياس عليها. وأما وجه القربة في الزكاة فسدّ حاجة الفقير، وهو أمر معقول وذلك المقصود حاصل بأداء القيمة بأتم الوجوه، فيجوز بطريق الأولى. فإن قيل هذا التعليل منقوض بالصلاة، فإن المقصود منها حضور القلب، فإذا حصل حضور القلب فلا تجب الصلاة ولما كان هذا باطلاً بطل ما ذكرتموه. هكذا أورده الخصم قلت: المقصود من الصلاة تعظيم الله تعالى والخضوع والخشوع والتواضع في الظاهر أعمال الجوارح من الركوع والسجود، وفي الباطن الحضور بالقلب وذلك المجموع لا يحصل بمجرد حضور القلب بدون الأركان.

مسألة: تجب الزكاة: في الحلي من الذهب والفضة، عند أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم؛ وهو مذهب عمر بن الخطاب، وابن مسعود، وعبد الله بن عمر، وابن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبي موسى الأشعري من الصحابة رضي الله عنهم، وجمهور التابعين. وعند الشافعي رحمه الله، لا تجب الزكاة في الحلي المباح في قول، وفي قول تجب.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأول: ما رواه حسين المعلم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأة أتت النبي ﷺ وفي يدها ابنة لها وفي يد ابنتها مسكتان: أي ـ سواران ـ غليظان من ذهب، فقال رسول الله ﷺ: «أتعطين زكاة هذا؟» قالت: لا، قال: «أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة، سوارين من نار» فاخنلعتهما وألقتهما إلى رسول الله ﷺ، وقالت: هما لله ورسوله، رواه أبو داود، والنسائي، وقال النووي: إسناده حسن.

الثاني: ما رواه أبو داود بإسناده عن عبد الله بن شداد بن الهاد أنه قال: دخلنا على عائشة زوج النبي ﷺ فقالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ فرأى في يدي فتخات: أي خواتم من ورق، فقال: «ما هذا يا عائشة؟» قلت: صنعتهن أتزين لك بهن يا رسول الله. قال: «أتؤدين زكاتهن؟» قلت: لا، أو ما شاء الله، قال: «هي حسبك من النار» أخرجه الحاكم في المستدرك، وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين.

الثالث: ما رواه أبو داود عن أم سلمة رضي الله عنها، قالت: كنت ألبس أوضاحاً أو حلياً من ذهب فقلت: يا رسول الله أكنز هو؟ فقال: «ما بلغ أن تؤدي زكاتها فزكي فليس بكنز» أخرجه الحاكم أيضاً في المستدرك على شرط البخاري ومسلم.

الرابع: ما رواه الدارقطني عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن امرأة أتت نبي الله ﷺ فقالت: إن لي حلياً، وإن لي بني أخ أفيجزىء عني أن أجعل زكاة الحلي فيهم، قال: «نعم».

الخامس: عموم القرآن والأحاديث في وجوب الزكاة، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤] الآية وقوله ﷺ: «في عشرين مثقالاً نصف مثقال وفي الرقة ربع العشر».

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: ما روى جابر عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس في الحلي زكاة».

الجواب عنه: قال البيهقي والذي يروي عن جابر عن النبي ﷺ «ليس في الحلي زكاة» لا أصل له، وفيه عافية بن أيوب مجهول، فمن احتج به مرفوعاً كان مغروراً بدينه داخلاً فيما يعيب به من يحتج بالكذابين.

الثاني: ما روي أن النبي ﷺ قال: «زكاة الحلي عاريتها».

الجواب عنه: أن هذا لا يوجد مرفوعاً، وقال أبو بكر الرازي هذا لا يصح: لأن الزكاة واجبة، والعارية ليست بواجبة.

الثالث: أن الحلي مال مبتذل في مباح فلا يكون حلي الرجال، لأنها وإن كانت مبتذلة لكن في الحرام، فلا يمكن الإلحاق بثياب المهنة.

الجواب عنه: أنه لا يجوز ترك الأحاديث المذكورة بالقياس على أن سبب وجوب الزكاة مال نام وذلك موجود في الحلي باعتبار أنه خلق الله تعالى الذهب والفضة للنماء، ولكونهما أثمان الأشياء بخلاف ثياب البذلة، فإنها غير نامية فلا يقاس عليها.

مسألة: من كان له مال فاستفاد في أثناء الحول من جنسه ضمه إلى ماله وزكاه بحوله كما في الأولاد والأرباح، عند أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم. وعند الشافعي رحمه الله، لا يضم إلى ما عنده بل يشترط لكل مال مستفاد حول على حدة.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن المجانسة هي علة الضم في الأولاد والأرباح، لأنه عند المجانسة يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول في كل مستفاد وما شرع إلا للتيسير فيعود الأمر على موضوعه بالنقض عند اشتراط حول جديد لكل مستفاد، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وأي حرج أعظم من هذا؟ فإنه لو فرض أنه استفاد في يوم وقت الظهر شيئاً ووقت العصر شيئاً وفي الليل شيئاً وفي كل يوم كذلك فيحتاج إلى حساب الحول لكل مستفاد وفيه من الحرج ما لا يخفى.

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله ﷺ: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول».

الجواب عنه: أن الأولاد والأرباح مخصوصان عن هذا الحديث فيخصص المتنازع فيه بالقياس عليهما.

مسألة: لا تجب الزكاة على المديون إذا كان الدين يحيط بماله. عند أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم. وعند الشافعي رحمه الله، الدين لا يمنع وجوب الزكاة.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأول: حديث عثمان رضي الله عنه حيث قال في خطبته في رمضان: ألا إن شهر زكاتكم حضر فمن كان له مال وعليه دَين فليحتسب ما له بما عليه، ثم ليترك بقية ماله. ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، وكان إجماعاً منهم على أنه لا زكاة في المال المشغول بالدين.

الثاني: أن المديون يحل له أن يأخذ الزكاة فلا يكون غنياً، إذ الغني لا يحل له أخذ الصدقة، قال النبي ﷺ: «لا تحل الصدقة لغني» وإذا لم يكن غنياً لا تجب عليه الزكاة، لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى».

الثالث: أن ماله مشغول بحاجته الأصلية وهي قضاء الدين اعتبر معدوماً كالمشغول بالشرب للعطش وثياب اللبس.

الرابع: أن الشرع لا يرد بما لا يفيد ولا فائدة، في أن يأخذ المديون شاة من صدقة غيره ويعطي للفقير شاة من نصابه.

الخامس: أن ملك المديون في النصاب ناقص، فإن صاحب الدين إذا ظفر بجنس حقه يأخذه من غير قضاء ولا رضي منه، فصار من هذه الحيثية كالوديعة والمغصوب.

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله ﷺ: «هاتوا ربع عشر أموالكم» وهذا الخطاب عام يتناول المديون وغيره.

الجواب عنه: أنه قد خص عنه الأموال المشغولة بالحاجة الأصلية فيخصص المتنازع فيه بجامع الحاجة والشغل بها.

مسألة: لا تجب الزكاة في مال الضمان، وهو المال الموقوف في الصحراء إذا نسي مكانه ولا يرجى وجدانه، عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وعند الشافعي رحمه الله، يجب فيه الزكاة بجميع ما مضى من السنين إذا وجده مالكه.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قول علي رضي الله عنه: «لا زكاة في مال الضمان» وهذا لأن وجوب الزكاة هو المال النامي بالإجماع والإنماء لا يكون إلا بالقدرة على التصرف ولا قدرة هاهنا، ولو زكى من أصل المال يلزمه استئصاله، وهو حرج، والحرج مرفوع لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحَجّ: ٧٨].

حجة الشافعي رضي الله عنه:

قوله عليه الصلاة والسلام: «في عشرين مثقالاً نصف مثقال وفي الرقة ربع العشر» وهذا عام في جميع الأموال.

الجواب: أن وجوب الزكاة مختص بالمال النامي وغير النامي مخصوص عن المنصوص بالإجماع، فيخص عنه المتنازع فيه بالمقياس عليه بجامع عدم إمكان النماء.

مسألة: مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه أنه يجب العشر في الفواكه سواء بقيت إلى السنة أو لا. ومذهب الشافعي رحمه الله لا يجب فيما لا يبقى وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله(١) من وجوه.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأول: عموم قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١].

الثاني: عموم قوله ﷺ: «فيما سقي بماء السماء والعيون العشر» أخرجه البخاري ومسلم.

الثالث: عموم قوله عليه الصلاة والسلام: «ما أخرجته الأرض ففيه العشر» قال الإمام فخر الدين الرازي مع تعصبه: اختياري قول أبي حنيفة. وقال أبو بكر بن العربي: أقوى المذاهب في المسائل مسألة أبي حنيفة دليلاً وأحوطها للمساكين نفعاً.

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله عليه الصلاة والسلام: «ليس في الخضراوات صدقة» أي عشر، لأن الزكاة غير منفية بالإجماع.

الجواب عنه: أن المراد بالصدقة المنفية في الحديث الزكاة، لأن مطلق اسم الصدقة ينصرف إليها دون العشر، والمراد بالنفي زكاة يأخذها العاشر إذا مرّ به فإنها منفية عند أبي حنيفة فلا يصح دعوى الإجماع.

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم أنه إذا اجتمع على إنسان زكاة سنين، ثم مات قبل الأداء ولم يوصِ بإخراج الزكاة لا تؤخذ من التركة. وعند الشافعي تؤخذ منها أوصى بذلك أو لا.

---

(١) وتابعهما الشافعي رضي الله عنه (ز).

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله ﷺ: «يقول ابن آدم مالي مالي وهل لك من مال إلا ما أكلت فأفنيت ولبست فأبليت وتصدقت فأمضيت وما سوى ذلك فهو مال الوارث» فهذا الحديث يقتضي أن يكون الوارث هو المالك ولم يبق للميت ملك، فكيف تؤخذ الزكاة من مال الوارث، ولأن الواجب عليه إيتاء الزكاة باختياره مع النية، لأن الزكاة عبادة فلا تتأدى إلا بالاختيار والنية فلا يكون المأخوذ من التركة زكاة، وخلافة الوارث ليس باختيار الميت فإنها ثابتة شاء أو أبى فلا تتأدى العبادة بفضل وارث إلا أن يكون أوصى بذلك لوجود الاختيار منه لكنه يؤخذ من الثلث.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن الزكاة حق الفقراء لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠] والموت لا يبطل حقهم كديون العباد.

الجواب: لا نسلم أن الزكاة قبل الأداء حق الفقراء بل هي حق الله لأنها عبادة لا يستحقها غيره، والفقراء مصرفها وإنما يصير لهم بعد الدفع إليهم فإذا مات صار المال للورثة وحق العبد لاحتياجه مقدم بخلاف ديون العباد فإنهم أيضاً محتاجون فيقدمون على الورثة لأن الدين مقدم على الإرث لقوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١].

كتاب الصوم

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم أن صوم رمضان يجوز بالنية من الليل وهو الأولى وإن لم ينوِ حتى الصبح أجزأته النية إلى ما قبل نصف النهار. وعند الشافعي رحمه الله: لا يجوز إلا بالنية من الليل.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأول: ما رواه البخاري عن سلمة بن الأكوع قال: «أمر رسول الله ﷺ رجلاً أن أذن في الناس أن من أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم» قاله يوم عاشوراء وكان يومئذ فرضاً عليهم بدليل ما روى البخاري عن عروة بن الزبير أن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ أمر بصيام يوم عاشوراء فلما فرض رمضان كان من شاء صام ومن شاء أفطر. قال الطحاوي: ففي أمر النبي ﷺ إياهم

بصومه بعدما أصبحوا دليل على أن من كان في يوم عليه صومه بعينه يجزئه نيته قبل نصف النهار.

الثاني: قوله ﷺ بعدما شهد الأعرابي برؤية الهلال: «ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه ومن لم يأكل فليصم» وكان ذلك في رمضان.

الثالث: عموم قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥].

الرابع: إشارة قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البَقَرَة: ١٨٧] وكلمة ثم للتراخي ومن ضرورته وقوع النية في النهار.

حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه:

الأول: قوله عليه الصلاة والسلام: «لا صيام لمن لم ينوِ الصيام من الليل».

الجواب عنه: أنه محمول على نفي الفضيلة والكمال إذ الحقيقة غير مرادة لوجود صوم النفل بدون النية من الليل بالاتفاق فيحمل على صوم لا يكون متعيناً كقضاء رمضان وصوم الكفارات عملاً بالدلائل.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٣] والنية من الليل مسارعة فتجب من الليل إذا ثبت الوجوب ثبت الاشتراط لعدم القائل بالفصل.

الجواب عنه: الليل ليس بمحل الصوم فلا تجب المسارعة قبل دخول الوقت.

الثالث: أن هذا الصوم لا يخلو إما أن يكون منوياً أو غير منوي وكلا القسمين باطل فبطل هذا الصوم وذلك لأنه إذا كان منوياً؛ والنية قصد وتعلق الصوم والقصد بالماضي محال فيكون بعضه منوياً وبعضه غير منوي وهو غير متجزىء فلا يكون الكل منوياً وكذا إذا لم يكن منوياً أصلاً إذ الصوم عمل لقوله ﷺ: «أفضل الأعمال الصوم» والعمل لا يصح إلا بالنية لقوله عليه أفضل الصلاة والسلام: «الأعمال بالنيات» وقوله ﷺ: «لا عمل لمن لا نية له» فظهر أن هذا الصوم غير جائز.

الجواب: أن هذا الصوم منوي؛ لكنه ركن واحد ممتد والنية لتعيينه لله وقد وجدت في الأكثر والأقل تابع له فيسترجع بالكثرة جانب الوجود فكأنه وجدت النية في الجميع حكماً.

الرابع: أن الصوم بنية من الليل أفضل بالإجماع فدلّ على أن النبي ﷺ كان قد ينوي من الليل لأن أفضل الخلائق لا يترك أفضل الأعمال فتجب متابعته علينا لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

الجواب عنه: أن المتابعة هو الإتيان بالصفة التي أتى بها النبي ﷺ وقد أتى بها على سبيل الأولوية دون الوجوب فنحن نتبعه كذلك.

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم أن صوم رمضان يتأدّى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب آخر. ومذهب الشافعي رحمه الله لا يتأدى إلا بتعيين النية أنه من رمضان.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن الفرض يتعين في هذا الوقت وغيره غير مشروع فيه لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا صوم رمضان» فلا يحتاج إلى التعيين فيصاب بمطلق النية ومع الخطأ في الوصف لوجود أهل النية.

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: أنه إذا لم ينوِ الصوم من رمضان فلا يحصل له من صوم رمضان لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٩] فلا يدل أنه قصده من رمضان فلا يحصل له صوم رمضان لقوله ﷺ: «ليس للمرء من عمله إلا ما نوى».

الجواب عنه: أنه قد سعى بأصل النية وتعيين الشارع لا يكون أقل من تعيين العبد.

الثاني: أن تعيين النية أفضل بالاتفاق فالظاهر أن النبي ﷺ قد أتى به لما ذكرنا أن أفضل الخلائق لا يترك أفضل الأعمال فيجب علينا الاتباع لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣] وإذا ثبت الوجوب ثبت الاشتراط.

الجواب عنه ما مر: أن الاتباع هو الإتيان بالصفة التي أتى بها النبي ﷺ وقد أتى بها على صفة الأولوية دون الوجوب فكذا في حقنا.

الثالث: أن الصوم بتعيين النية صحيح بالاتفاق وبلا تعيين مختلف فيه فتعيين النية أقرب إلى الاحتياط فيجب لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك».

الجواب: أن هذا الدليل يقتضي وجوب رعاية موضع الخلاف فيجب على الشافعي أن يتوضأ مما يخرج عن غير السبيلين كالدم، وعن القهقهة في الصلاة ولا

يأكل متروك التسمية عامداً إلى غير ذلك من مواضع الخلاف، ولكن هو غير قائل بالوجوب: فكذا نحن نقول: بأن الأولى مراعاة موضع الخلاف.

مسألة: مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، أن من رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فردّ شهادته ثم أفطر بالوقاع فعليه القضاء دون الكفارة ومذهب الشافعي رحمه الله: أن عليه القضاء والكفارة.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن القاضي ردّ شهادته بدليل شرعي، وهو تهمة الغلط، لأن تفرده بالرؤية مع تساوي كافة الناس في النظر والمنظر والجو والالتماس يورث تهمة الغلط؛ وهذه الكفارة تندرىء بالشبهات، ولأن عدم وجوب الصوم على غيره دليل على أن هذا اليوم ليس من رمضان في حق الكافة وكذا في حقه لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥] وقوله ﷺ: «صوموا شهركم» وقوله ﷺ: «صومكم يوم تصومون» فجعل الشهر مضافاً إلى الكافة لا إلى واحد بعينه فلا تثبت الرمضانية إلا بوجوب الصوم على الكل فإذا لم تثبت الرمضانية قطعاً لا تجب الكفارة.

حجة الشافعي رحمه الله:

أنه أفطر ورمضان حقيقة لتيقنه أنه من رمضان لوجوب ما يوجب التيقن وهو الرؤية وتيقنه لا يتغير لشك غيره، ولهذا أمر بالصوم فيه فتلزمه الكفارة بإفساده.

الجواب عنه: أنه لما ردّ القاضي شهادته صار مكذباً شرعاً فالتحق بالعدم على أن شبهة التخيل باقية في حقه لبعد المسافة ودقة المرئي، فتحمل أنه رأى الخيال فلم يتحقق التيقن في حقه أيضاً والقضاء محتاط في إيجابه دون الكفارة.

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم أنه إذا أفاق المجنون في بعض شهر رمضان فعليه صوم ما بقي وقضاء ما مضى. ومذهب الشافعي رحمه الله أنه ليس عليه قضاء ما مضى[1].

---

(١) وهذه رواية عنه وعليها بنى الرازي كلامه فجاراه المؤلف وكم من مسائل في الكتاب يبت الرازي في نسبتها إلى الشافعي مع اختلاف الروايات عنه فيكون رد المؤلف على الرازي لا الإمام نفسه في كثير من المسائل. راجع المجموع للنووي لترى نماذج لذلك (ز).

حجة أبي حنيفة رحمه الله:

أن السبب وهو شهود الشهر قد وجد. قال الله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥] والمراد به شهود بعض الشهر إذ لولا ذلك لكان السبب شهود جميع الشهر فيقع الصوم في شوال فيعقد سبباً لوجوب القضاء إذ لا حرج في ذلك بخلاف المستوعب لأنه يحرج في ذلك، وخلاف الصبي إذا بلغ لأنه عتد فيخرج الصبي الإيجاب عليه، ولأن المجنون مريض فيجب عليه القضاء إذا أفاق لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٤].

حجة الشافعي رحمه الله:

أن القضاء إنما يجب في موضع تجب فيه نية الأداء والمجنون لم يجب عليه الأداء فلا يجب عليه القضاء لأنه مبنى عليه ولا يجوز نقضه بقضاء ما فات من الصوم في زمان الحيض لأن ذلك ورد على خلاف القياس فلا يمكن إيراده نقضاً على ما ثبت على وفق القياس.

والجواب عنه: أن القضاء إذا كان بسبب جديد لا يكون مبنياً على الأداء وإن كان سبب الأداء فيكفي فيه وجود السبب وعدم الحرج كما في النائم والمغمى عليه إذا لم يزد على يوم وليلة.

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم أنه لو أفطر صائم في رمضان متعمداً بالأكل والشرب يجب عليه القضاء والكفارة. ومذهب الشافعي رحمه الله أنه لا تلزمه الكفارة.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

ما رواه الدارقطني، عن عامر بن سعد، عن أبيه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: أفطرت يوماً من رمضان متعمداً قال: «أعتق رقبة أو صم شهرين متتابعين أو أطعم ستين مسكيناً» وكذا روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رجلاً قال: يا رسول الله: إني أفطرت في رمضان، فقال عليه الصلاة والسلام: «من غير سفر ولا مرض؟» قال: نعم. قال رسول الله ﷺ: «أعتق رقبة» فهذا بإطلاقه يوجب الكفارة بالأفطار وإن كان بالأكل والشرب، على أن بعض الرواة قال: إن الرجل قال: شربت في رمضان وهو الأصح عن أبي داود، وقال علي رضي الله عنه: إنما الأكل والشرب والجماع ولأن الكفارة إنما وجبت بالجماع لهتك حرمة الصوم بالإفطار وقد تحقق ذلك على الكمال

بالأكل والشرب، وهذا لأن الله تعالى أباح الأكل والشرب والجماع إلى أن يتبين الفجر ثم قال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٧] أي احفظوها عن هذه المفطرات الثلاث إلى الليل، فصار الإمساك عن هذه المفطرات ركناً للصوم، فإذا وجبت الكفارة بفوت الإمساك عن الجماع، فكذا بفوت الإمساك عن الأكل والشرب للاستواء في الركنية.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن أبا حنيفة رضي الله عنه يسلم أنه لو أفطر أولاً لأكل الطين أو ابتلاع الحجر ثم بأكل الطعام أو شرب الماء لا تجب عليه الكفارة وكذا لو ابتدأ بأكل الخبز وشرب الماء لا تجب عليه الكفارة، لأنه لا تفاوت في الأكل بين أن يأكل الطين ويبلع الحجر ثم يأكل الطعام ويشرب الماء وبين أن يأكل الطعام ويشرب ابتداء.

الجواب عنه: أن هذا قياس مع الفارق وهو أنه إذا أفطر أولاً بأكل الطين أو ابتلاع الحجر لم يبقَ صائماً، لقوله ﷺ: «الفطر مما يدخل» والكفارة إنما تجب إذا أكل أو شرب وهو صائم بخلاف ما لو ابتدأ بالأكل والشرب لوجود الجناية على الصوم، ثم قال: إن الجماع أقوى في الأثر لوجوب الكفارة من الأكل والشرب من وجوه:

الأول: أنه إذا اشتد الجوع يجوز أكل مال الغير بقدر الحاجة، ولو اشتدت شهوة الجماع لا يجوز قضاؤه من الحرام.

والثاني: أنه إذا اشتد الجوع والعطش يجوز له الإفطار، ولو اشتد الشبق لا يجوز له الإفطار بالمباشرة، فعلم أن الجماع في رمضان أشد إفطاراً من الأكل والشرب.

الثالث: أن المحرم بالحج أو العمرة يجوز له الأكل والشرب، ولا يجوز له الجماع.

والرابع: أنه لو أكل أو شرب الحرام لا يحد، ولو جامع الحرام يحد.

والجواب عنه: أن التفاوت بين الجماع وبين الأكل والشرب في هذه الأشياء لا يوجب التفاوت في وجوب الكفارة لوجود المساواة في الركنية، فإنا نعلم قطعاً أن عين الجماع ليس بجناية لوقوعه في محل مملوك، وإنما الجناية بالفطر لهتك حرمة رمضان بإفساد صومه والجماع آلته، وذلك المعنى موجود في الإفطار بالأكل والشرب ولا يتفاوت الحكم بتفاوت الآلة، فإن القصاص يجب بالقتل العمد سواء كان بالسيف أو السكين أو السهم.

مسألة: مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، أنه إذا أفطر بالجماع مراراً في رمضان فعليه كفارة واحدة وتتداخل الكفارات إذا كان قبل أداء الكفارة. ومذهب الشافعي أنه لا تتداخل الكفارات، بل تجب لكل جماع كفارة.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن الكفارة إنما تجب في الإفطار الأول عقوبة على هتك حرمة الشهر، فإذا تكرر منه الهتك قبل أداء الكفارة حصل المقصود وهو الانزجار بكفارة واحدة فيتمكن شبهة فوات المقصود في الثانية فتتداخلان كما لو زنى مراراً أو شرب الخمر مراراً فإنه يكتفي بحد واحد بخلاف ما لو كفر للأولى، ثم أفطر ثانياً لعدم حصول المقصود وهو الانزجار بالأولى فصار كما لو زنى فحد ثم زنى.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن الإفطار الأول بالوقوع موجب للكفارة بالإجماع، والثاني أولى أن يكون موجباً لها، لأن الأول كان ذنباً بلا إصرار، والثاني ذنب مع إصرار، فإذا كان الذنب بدون الإصرار موجباً للكفارة فمع الإصرار أولى.

الجواب عنه: أن الثاني إن وجد بعد أداء الكفارة عن الأولى فهو عندنا أيضاً موجب للكفارة لعدم حصول المقصود بالأول وإن وجد قبله فيكتفي بكفارة واحدة كما مر من معنى التداخل.

مسألة: مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه وأصحابه: أنه لو نذر بصوم يوم النحر صحّ نذره لكنه أفطر وقضى. وعند الشافعي رحمه الله لا يصح نذره.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أنه نذر بصوم مشروع بأصله إذ النهي لغيره فإذا نذر به يجب الوفاء لقوله تعالى: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩] ويوفون بالنذر، وقوله ﷺ: «من نذر وسمّى فعليه الوفاء بما سمّى» لكنه يفطر احترازاً عن المعصية المجاورة، ثم يقضي إسقاطاً للواجب وفيه عمل بأصله، حيث جوّزنا النذر وأسقطنا وصفه، حيث قلنا بالإفطار والقضاء، وإن صام فيه يخرج عن العهدة لأنه أدّى كما التزم.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن الصوم في يوم العيد حرام بالإجماع فلا يصح النذر به لأنه لا يصح النذر في معصية الله.

الجواب: أنه نذر بما هو مشروع بأصله وإن كانت المعصية تجاوره فعلاً لا قولاً.

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم أنه من شرع في الصوم التطوع أو الصلاة التطوع يجب عليه إتمامه فإن أفسده يجب عليه القضاء. ومذهب الشافعي رحمه الله: أنه لا قضاء عليه.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

ما رواه مالك عن ابن شهاب أن عائشة وحفصة رضي الله عنهما زوجتَي النبي ﷺ أصبحتا صائمتين متطوعتين فأهدي لهما طعام فأفطرتا فدخل عليهما رسول الله ﷺ فابتدرنا لنسأله فبدرتني حفصة بالكلام؛ وكانت بنت أبيها سباقة، وقالت: يا رسول الله، إني أصبحت أنا وعائشة صائمتين متطوعتين فأهدي لنا طعام فأفطرنا، فقال رسول الله ﷺ: «اقضيا مكانه يوماً آخر» ولأن المؤدى قربة وعمل فتجب صيانته عن الإبطال بالمضي فيه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾ [محَمَّد: ٣٣] وإذا وجب المضي وجب القضاء بإفساده.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن الإجماع منعقد على أن الشرع جوّز له ترك الصوم والصلاة المتطوع فيهما بجملة الأجزاء، فإذا جاز له الترك بجملة الأجزاء فكذا جاز له ترك بعض الأجزاء.

الجواب عنه: أنه قبل الشروع لم يؤد شيئاً فجاز له تركه أما بعد الشروع فقد أدّى بعض القربة فيجب حفظه بإتمامه والقضاء بإفساده.

كتاب الحج

مسألة: مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه وأصحابه أن القران أفضل من الإفراد، ومذهب الشافعي رحمه الله أن الإفراد أفضل.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

ما رواه البخاري، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سمع عمر رضي الله عنه يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: «بوادي العقيق أتاني الليلة آت من ربي فقال: صلِّ في هذا الوادي المبارك وقل عمرة في حجة» وما رواه مسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه سمع النبي ﷺ بالبيداء وإنه رديف أبي طلحة يهل بالحج والعمرة

جميعاً، وما رواه مروان[1] بن الحكم قال: شهدت عثمان وعلياً رضي الله عنهما، وعثمان ينهى عن المتعة والجمع بينهما، فلما رأى علي رضي الله عنه ذلك أهل بهما: لبيك بحجة وعمرة وقال: ما كنت لأدع سنّة النبي ﷺ لقول أحد، ولأن فيه جمعاً بين العبادتين فأشبه الصوم والاعتكاف والحراسة في سبيل الله وصلاة الليل.

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله ﷺ: «القران رخصة والرخصة دون العزيمة» ولأن في الإفراد زيادة التلبية والسفر والحلق.

الجواب عنه: أن المقصود بما روي ففي قول الجاهلية أن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور على أن قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١٩٦] محمول على الإحرام بهما من دويرة أهله، فكان القران عزيمة لا رخصة، والتلبية غير محصورة، والسفر غير مقصود، والحلق خروج عن العبادة فلا ترجيح بما ذكر.

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم: أن القارن يطوف طوافين، ويسعى سعيين. وعند الشافعي رحمه الله: يطوف طوافاً واحداً ويسعى سعياً واحداً.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

ما رواه الطحاوي عن أبي النضر قال: أهللت بالحج فأدركت علياً فقلت له: إني أهللت بالحج أفأستطيع أن أضيف إليه عمرة؟ قال: لو كنت أهللت بالعمرة ثم أردت أن تضم إليها الحج ضممته، قال: قلت: كيف أصنع إذا أردت ذلك؟ قال: تصب عليك أداة ماء، ثم تحرم بهما وتطوف لكل واحد منهما طوافاً، وعنه عن علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما، قال: القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين، وعنه عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبي ﷺ طاف طوافين وسعى سعيين، وما رواه الدارقطني عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان قارناً فطاف طوافين وسعى سعيين، ولما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سعيين قال له عمر رضي الله عنه: هديت لسنة نبيك ولأن القران ضم عبادة إلى عبادة، وذلك إنما يتحقق بأداء عمل لكل واحد على الكمال، وذلك بطوافين وسعيين.

---

(١) يراجع ترجمته في تهذيب التهذيب (ز).

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله ﷺ: «دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة» ولأن مبنى القران على التداخل حتى أكتفي بتلبية واحدة وسفر وحلق واحد فكذلك في الأركان.

والجواب عنه: أن معنى ما رواه دخلت وقت العمرة في وقت الحج لا أفعالها في أفعاله عملاً بالدليلين، والقران عبادة مقصودة فلا تداخل فيها، والسفر للتوسل والتلبية للتحرم، والحلق للتحلل فليست هذه الأشياء بمقاصد بخلاف الأركان.

كتاب البيع

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم: أن من اشترى شيئاً لم يره فهو جائز وله الخيار إذا رآه. ومذهب الشافعي رحمه الله: لا يصح العقد أصلاً.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأول: ما رواه البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: بعت من أمير المؤمنين عثمان مالاً بالوادي - أي بوادي القرى - بمال له بخبير، فلما تباينا رجعت على عقبي حتى خرجت من بيته خيفة أن يزاد في البيع، فقد تبايعا ما لم يكن بحضرتهما ولم ينكر عليهما أحد.

الثاني: ما رواه الطحاوي عن ابن أبي مليكة عن علقمة بن أبي وقاص الليثي قال: اشترى طلحة بن عبيد الله من عثمان بن عفان رضي الله عنهما مالاً وكان المال في الكوفة، فقيل لعثمان: إنك قد غبنت، فقال عثمان: لي الخيار لأني بعت ما لم أره، وقيل مثل ذلك لطلحة، فقال: لي الخيار لأني اشتريت مالم أره، فحكما جبير بن مطعم، فقضي أن الخيار لطلحة ولا خيار لعثمان، وذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر أحد.

الثالث: ما رواه الدارقطني عن مكحول ورفع الحديث إلى رسول الله ﷺ قال: «من اشترى شيئاً لم يره فهو بالخيار إذا رآه إن شاء أخذه وإن شاء تركه» وذكر أن فيه ابن أبي مريم وهو متكلم فيه. قلنا: هذا طعن مبهم فلا يقبل[1].

---

(١) روى عنه كبار. قال ابن حيان: كان من خيار أهل الشام لكنه كان رديء الحفظ. أخرج له أبو داود والترمذي وابن ماجة (ز).

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: أن النبي ﷺ «نهى عن بيع الغرر» وبيع ما لم ير فيه غرر لأنه ربما يوافقه وربما لا يوافقه فيكون داخلاً تحت النهي.

والجواب عنه: أن الغرر ليندفع بالخيار فإنه إذا لم يوافقه يرده.

الثاني: أن جواز البيع مشروط بالرضا، لقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩] والرضى بالشيء إنما يحصل إذا كان معلوماً بجميع صفاته، وإذا لم يكن مرئياً لم يكن العلم بجميع الصفات حاصلاً فلا يجوز بيع ما لم يكن مرئياً.

والجواب عنه: أن هذا البيع تجارة عن تراض لوجود الإيجاب والقبول منهما بالتراضي والعلم، إنما يشترط للزوم العقد دون انعقاده فإذا رضي بعد الرؤية تم العقد وإلا لا يتم.

الثالث: أن بيع الغائب يفضي إلى الخصومة، لأنه إن لم يوافق طبع المشتري وأراد الفسخ له ذلك، لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» ولو أراد البائع عدم الفسخ له ذلك، لقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] فبناء على هذين الدليلين المتعارضين تقع بينهما المنازعة وهي حرام لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا﴾ [الأنفال: ٤٦].

الجواب عنه: أن الجهالة بعدم الرؤية لا تفضي إلى الخصومة، لأنه إذا لم يوافقه يرده وليس للآخر أن يمتنع عن ذلك لأن خيار الرؤية ثابت للمشتري شرعاً وهما قد رضيا بذلك حيث باشر ذلك العقد فترتفع المنازعة كما في خيار الشرط فصار كجهالة الوصف والمعاين المشار إليه.

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم: أنه إذا حصل الإيجاب والقبول لزم البيع والخيار لواحد من المتعاقدين والفسخ قبل الافتراض من المجلس وقال الشافعي رحمه الله: لكل واحد منهما خيار المجلس.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] وهذا عقد فيلزم الوفاء به بظاهر الآية، وفي الفسخ بخيار المجلس نفي لزوم الوفاء به.

الثاني: ما رواه مالك، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه» وفي رواية حتى يقبضه، ففيه دليل على أنه إذا وجد القبض جاز البيع ولو في مجلس العقد، والبيع لا يجوز بعد ثبوت الملك له، وإذا ثبت له الملك لا يجوز إبطاله إلا برضاه لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النّساء: ٢٩].

الثالث: ما رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر فكنت على بكر صعب لعمر، وكان يغلبني فيتقدم القوم فيزجره عمر رضي الله عنه ويرده، ثم تقدم فقال رسول الله ﷺ لعمر: «بعنيه» فقال: هو لك يا رسول الله، فقال: «بعنيه» فباعه من رسول الله ﷺ فقال النبي ﷺ: «هو لك يا عبد الله بن عمر فاصنع به ما شئت» أخرجه البخاري في باب ما لو اشترى شيئاً فوهب من ساعته قبل أن يتفرقا، وفي هبة النبي ﷺ قبل التفرق بالأبدان دليل على أن البيع لازم بدون التفرق.

الرابع: أن في الفسخ بدون رضى الآخر إبطال حقه فلا يجوز إلا بإذنه.

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله ﷺ: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا» رواه مالك في الموطأ.

الجواب عنه: أن هذا الحديث منسوخ، لأن مالكاً رحمه الله رواه وترك العمل به، فقيل له فيه فقال: رأيت إجماع أهل المدينة على خلافه، وإجماع التابعين على مخالفة الخبر الواحد دلّ على انتساخه، أو تقول الحديث محمول على خيار القبول، وفي الحديث إشارة إليه فإنهما متبايعان حالة المباشرة حقيقة وبعدها مجازاً، والحمل على الحقيقة أولى، والمراد بالتفرق تفرق الأقوال دون الأبدان وهو الواقع في الكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [النّساء: ١٣٠] وقال تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾﴾ [البيّنة: ٤] وقال النبي ﷺ: «افترقت اليهود والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة».

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم: أنه إذا مات من له خيار الشرط في البيع بطل خياره ولا ينتقل إلى ورثته.. وعند الشافعي رحمه الله ينتقل إلى ورثته.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن المنافي لثبوت الخيار قائم، وهو إبطال الملك على الآخر بالفسخ في مدة الخيار بدون رضاه وأنه إضرار به، وقد قال النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» وإنما يثبت للمورث بالاشتراط ولم يشترط الخيار للوارث فلا يثبت ولا يمكن انتقال الخيار إلى الوارث لأن الخيار مشيئة وإرادة وهما وصفان قد عدما بموته فلا يتصور انتقالهما إليه.

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: كون الملك قابلاً لهذا، والفسخ صفة من صفات هذا الملك، وهذه الصفة أمر ينتفع به فيكون حقاً، وقد قال ﷺ: «من ترك مالاً أو حقاً فهو لورثته بعد موته».

الجواب عنه: أن المراد منه حق يمكن بقاؤه بعد موته، والخيار قد بطل بموته لكونه مشيئة قائمة بالميت فلا يتصور فيها الانتقال إلى الوارث.

الثاني: أجمعنا على أن خيار العيب للوارث ابتداء يورث، فكذا خيار الشرط، والجامع القدرة على دفع الضرر.

والجواب عنه: أن خيار العيب يثبت لا بطريق الإرث، وذلك لأن المورث استحق المبيع سليماً، فكذا الوارث لأنه خليفته، فأما نفس الخيار فلا يورث.

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم: أن علة الربا في الأشياء الستة الكيل مع الجنس أو الوزن مع الجنس. وعند الشافعي رحمه الله: الطعم مع الجنس في المطعومات، والثمينة مع الجنس في الأثمان.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله ﷺ: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل والفضل ربا» إلى آخر الحديث، وجه التمسك به، أن هذا الحديث قد أوجب كون المماثلة شرطاً، والمماثلة بين الشيئين باعتبار الصورة والمعنى في المعيار والمعيار هو الكيل والوزن فسوى الذات والجنسية في الصورة والمعنى فيظهر الفضل على ذلك فيتحقق الربا، لأن الربا هو الفضل والمستحق في المعاوضة الخالي عن العوض، والذي يؤيد هذا أنه روي مكان قوله مثلاً بمثل كيلاً بكيل، وفي الذهب وزناً بوزن، فدلّ على أن الكيل والوزن هو المؤثر في الربا مع الجنسية وإليه الإشارة في قوله ﷺ: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين».

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» رتب النبي ﷺ على وصف المطعومية، وهذا الوصف يناسب تحريم الربا، لأن الطعام تتعلق به الحاجة الأصلية وبذلك القدر الزائد من مثل هذا الشيء يقتضي تفويت ما تتعلق به الحاجة الأصلية وأنه يناسب المنع فإن قالوا: إنه يقتضي توسيع الطعام على الغير، قلنا: بذل الزائد يقتضي تفويته على أن المصلحتين إذا تعارضتا فتقديم المالك أولى فثبت أنه وصف مناسب، والحكم المذكور عقيبه يقتضي كون الحرمة معللة به باتفاق العلماء على أن الحكم عقيب الوصف المناسب معلل به.

الجواب عنه: أن في الحديث استثني الحال بقوله سواء بسواء، فالمراد منه تساويهما في الكيل، إذ المذكور في صدر الكلام هو الطعام، وهو عين واستثناء الحال من العين لا يجوز فلا بد من تقدير شيء يصح به الاستثناء، وهو عموم صدر الكلام في الأحوال، أي لا تبيعوا في جميع الأحوال من المساواة والمفاضلة والمجازفة إلا في حال المساواة، والمراد بالتساوي هو المساواة بالكيل بالإجماع، فدلّ على أن الكيل هو العلة والوصف المذكور وهو الطعم أو الثمنية ليس بمناسب فلا يصح التعليل به لأنه من أعظم وجوه المنافع، والسبيل في مثله التوسعة والإطلاق بأبلغ الوجوه لشدة الاحتياج إليه دون الحرمة.

الثاني: أن العلة عند الإمامين، إما الكيل أو الطعم، والتعليل بالكيل لا يجوز وإلا لكان ما ليس بمكيل غير ربا، فيلزم التخصيص في قوله ﷺ: «لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء» وذلك خلاف الأصل فثبت أن الكيل لا يصلح علة فتعين الطعم للعلية.

الجواب: أن التخصيص حصل بنفس الحديث لما ذكرنا أن قوله إلا سواء بسواء حال فيقتضي عموم الأحوال، وتلك الأحوال لا تستقيم إلا فيما يدخل تحت الكيل دون الطعم والتخصيص وإن كان على خلاف الأصل لكن ثبت بالدليل والقرينة وقد وجدت القرينة.

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم: أن الجنس أو القدر بانفراده يحرم النسأ. وعند الشافعي رحمه الله: لا يحرمه.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله ﷺ: «إنما الربا في النسيئة» وهذا نسيئة فيكون فيه الربا فيحرم لقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٥] ولأنه قال: «الربا» من وجه ينظر إلى القدر أو

الجنس، والنقدية أوجبت فضلاً في المالية إذ النقد خير من النسيئة، فيتحقق شبهة الربا وهي ملحقة بالحقيقة احتياطاً فيحرم، وهذا لأن كل واحد من القدر أو الجنس جزء العلة فيكون لكل واحد منهما شبهة العلية فتحرم به شبهة الربا وهي النسيئة إعمالاً للدليل بقدر الإمكان.

حجة الشافعي رحمه الله:

العمومات المقتضية بحل البيع للتجارة مطلقاً كقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] والقرآن أولى من الخبر.

الجواب عنه: قد خص من العمومات المذكورة حرمة الربا لقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] والعام إذا خص منه البعض بنص يجوز تخصيص بعض أفراده بخبر الواحد والقياس فيخص المتنازع بما ذكرنا من الأدلة.

مسألة: مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه: أنه يجوز بيع الرطب بالتمر مثلاً بمثل يداً بيد. وعند الشافعي رحمه الله: لا يجوز.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن الرطب تمر لقوله ﷺ حين أهدي إليه الرطب: «أوَ كل تمر خيبر هكذا؟» وبيع التمر بمثله جائز لقوله ﷺ: «التمر بالتمر مثلاً بمثل» ولأن الرطب لا يخلو إما أن يكون تمراً أو لا، فإن كان تمراً جاز البيع بآخر الحديث، وهو قوله ﷺ: «إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم».

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله ﷺ حين سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص إذا جف، فقيل: نعم، فقال عليه الصلاة والسلام: «لا إذن».

الجواب عنه: أن مدار هذا الحديث عن زيد بن عياش وهو ضعيف عند أهل النقل.

مسألة: مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم: أن من باع سيفاً محلّى بالفضة بمائة درهم فصاعداً وحليته خمسون درهماً ودفع من الثمن خمسين درهماً جاز البيع وتكون الفضة بمقابلة الفضة والزائد بمقابلة السيف، وهذا إذا كانت الفضة المقدّرة ثمناً اريد مما فيه كما ذكرنا بأن تكون المقدرة مائة، وإن كانت مثله أو أقل

منه أو لا يدري لا يجوز البيع، وكذا لو باع قلادة فيها ذهب وجواهر بذهب أزيد مما في القلادة جاز، فيكون الذهب بمثله ولازيادة بمقابلة الجواهر. ومذهب الشافعي رحمه الله، لا يجوز.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن تصرف العاقل يحمل على الصحة، وقد أمكن هنا الحمل على الصحة بأن تكون الفضة والذهب بمثلها والباقي بمقابلة الباقي والذي يؤيد هذا ما رواه الطحاوي، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: اشترى رسول الله ﷺ السيف المحلّى بالفضة، وعنه عن ابن المبارك عن الحسن أنه كان لا يرى بأساً بأن يباع السيف المفضّض بأكثر مما فيه الفضة بالفضة والسيف بالفضل.

حجة الشافعي رحمه الله:

ما روي عن حنش أنه كان مع فضالة بن عبيد الله في غزاة قال: فصارت لي ولأصحابه قلادة فيها ذهب وورق وجوهر فأردت أن أشتريها، فسألت فضالة فقال: انزع ذهبها فاجعله في كفة واجعل ذهبك في كفة لا تأخذ إلا مثلاً بمثل فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر لا يأخذ إلا مثل بمثل».

الجواب عنه: أن الأمر بالفصل من قول فضالة لا من قول رسول الله ﷺ، وهو ليس بحجة عنده، فقد يجوز أن يكون أمر بذلك على أن البيع لا يجوز عنده في هذا الذهب حتى يفصل، وقد يجوز أن يكون أمر بذلك لإحاطة علمه أن تلك القلادة لا توصل إلى علم ما فيها من الذهب إلا بعد أن يفصل أو يكون ما فيها من الذهب أكثر من الثمن، والذي يؤيد هذا ما روي عن فضالة بن عبيد قال: اشتريت يوم حنين قلادة باثني عشر ديناراً فيها ذهب وخذف ففصلتها فوجدت فيها أكثر من اثني عشر ديناراً، فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فقال: «لا تباع حتى تفصل».

مسألة[1]: مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، أنه يجوز بيع اللحم بالشاة كيف ما كان. وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز كيف ما كان.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن المقتضي لجواز هذا البيع ثابت وهو النصر العام كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٥] وقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النِّساء: ٢٩]

---

(١) راجع النكت الطريفة (ز).

والمانع منتفٍ وهو احتمال الربا، لأن علة الربا القدر مع الجنس كما مر، وهو منتفٍ هنا، لأن اللحم موجود والحيوان غير موجود.

حجة الشافعي رحمه الله[1]:

أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن ذلك فلا يزاد على كلام الرسول ﷺ، ونصنا خاص ونصكم عام، والخاص مقدّم على العام.

الجواب عنه: أنه لا نسلم أن الخاص مقدم على العام عندنا بل العام عندنا كالخاص على أن ما ذكرنا من العام قرآن فيقدم على خبركم.

مسألة: مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه: أنه لو اشترى شيئاً بدراهم معينة أو بدنانير معينة لا يتعينان حتى جاز للمشتري أن يمسك تلك الدراهم والدنانير ويعطي مثلهما، ولو هلكتا قبل التسليم لا ينفسخ العقد ويطالب بتسليم مثلهما. وعند الشافعي رحمه الله: يتعينان.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن حكم الشرع في الأعيان أن البيع يتعلق به وجوب ملكها لا وجودها فإن وجودها شرط البيع، لنهي النبي ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان لا حكمه، وفي جانب الأثمان يتعلق به وجودها ووجوبها معاً حتى جاز الشراء بثمن ليس في ملك المشتري فلو صحّ التعيين انقلب الحكم شرطاً فلا يجوز.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن البيع وقع على الدنانير والدراهم المعينة وهي أولى من المطلقة فلا يجوز إبدال ما هو أولى بما ليس بأولى بدون رضى مالكه.

الجواب: أن التعيين لبيان المقدار لا غير إذ الثمن ثابت في الذمة بالدراهم المطلقة.

مسألة: مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه: جواز بيع العقار قبل القبض. ومذهب الشافعي رحمه الله: عدم جوازه.

---

(١) تابع في ذلك الشافعي شيخه محمد بن الحسن (ز).

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن ركن البيع صدر من أهله في محله فيكون المقتضي للجواز ثابتاً والمانع منتفٍ وهو عرف البيع، وقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩].

حجة الشافعي رحمه الله:

ما رواه حكيم بن حزام رضي الله عنه: عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا ابتعت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه» وهو نص صريح في المسألة.

الجواب: أن المراد بالحديث ما ينقل ويحول، لأن الحديث معلول بفرض انفساخ العقد على اعتبار الهلاك عملاً بدلائل الجواز، والهلاك في العقار غير جائز والذي يؤيد هذا ما ذكر المنقول صريحاً، وهو قوله ﷺ: «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه» وفي الصحيحين «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله».

مسألة: أهل الخلاف ذكروا ثلاث مسائل بمنع الرد فيها بالعيب عند أبي حنيفة، ولا يمنع عند الشافعي رضي الله عنهما.

أولهما: أن الزيادة المنفصلة المتولدة من الأصل بعد القبض يمنع رد الأصل وحده بالعيب فيه عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وعند الشافعي رحمه الله: لا يمنع رده فيرد الأصل بكل الثمن ويقبض الولد وحده بلا ثمن.

وثانيها: أن وطء الثيب يمنع الرد عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وعند الشافعي رحمه الله: لا يمنعه.

وثالثهما: أنه إذا اشترى عبدين صفقة وقبض أحدهما ووجد بأحدهما عيباً فإنه يأخذهما أو يدعهما، وليس له أن يأخذ السليم ويرد المعيب، عند أبي حنيفة وعند الشافعي رضي الله عنهما: له أن يرد المعيب خاصة.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

في الأولى: أنه لا سبيل إلى رد الزيادة مع الأصل، لأن البيع لم يرد عليها قصداً فلا يرد عليه الفسخ فلا سبيل إلى رد الأصل وحده، لأنه لو سلمت الزيادة للمشتري بلا ثمن تكون ربا وهو حرام.

وحجته في الثانية: أن الرد بالعيب فسخ العقد ودفعه من الأصل فيقع الوطء الموجود فيه منه في محل غير مملوك، وهو حرام فلا يجوز الرد بالعيب.

وحجته في الثالثة: أن الصفقة تتم بقبضها فتكون الزيادة تفريقاً للصفقة قبل التمام وهو منهي عنه؛ وذكر صاحب الكتاب دليلاً لأبي حنيفة عاماً، وهو أن الرد ضرر، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» ثم قال: نصنا خاص ونصكم عام والخاص مقدّم على العام، وهذا لا يرد على ما ذكرنا من الدلائل على أن العام عندنا كالخاص.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن النبي ﷺ قضى بالرد بالعيب وهذا مطلق متناول لجميع العيوب، وأيضاً ترتيب جواز الرد على قيام العيب ترتيب الحكم على وصف يناسبه فيدل على كونه معللاً به فيعم الحكم لعموم العلة.

الجواب: أنه لا يمكن حمله على العام فإنه لم يقضِ النبي ﷺ بالرد على العاقد بجميع العيوب، بل الحديث يقتضي أنه قضى بالرد في عيب هو ليس بعام، ثم قوله المطلق يتناول جميع العيوب ليس بصحيح فإن المطلق متناول لفرد غير معين وإنما المتناول لجميع العام والمطلق غير العام، والرد وإن كان معللاً بالعيب لكن العلة إنما تعمل عند عدم المانع في السنة وقد وجد المانع إلا في المتنازع فيه وهو ما ذكرنا من المعايب.

مسألة: مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه: أنه يجوز للمشتري أن يزيد للبائع في الثمن بعد تمام البيع ويلتحق بأصل العقد. ومذهب الشافعي رحمه الله: أنه لا يصح على اعتبار ابتداء الصلة.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ﴾ [النساء: ٢٤] والتراضي بعد الفريضة إنما يكون بالزيادة عليها فإذا جاز ذلك في المهر جاز في الثمن لعدم القائل بالفصل، ولأن للعاقدين ولاية دفع العقد بالكلية بالإقالة فأولى أن يكون لهما ولاية التغيير وهما بالزيادة يغيران العقد من وصف مشروع إلى وصف مشروع، وهو كونه رابحاً أو خاسراً أو عدلاً فجاز لهما ذلك.

حجة الشافعي رحمه الله:

لو صحّ هذا الإلحاق لصارت الزيادة جزءاً من الثمن وهو غير جائز، لأن جعلها جزءاً من الثمن إذا كان مع بقاء العقد الأول لزم أن يقال: إنه قد اشترى ملك نفسه

لنفسه وهو محال، وإن كان لا مع بقائه فهو أيضاً محال لأن الأصل في العقد الأول البقاء ما لم يزل ولا مزيل إلا هذا الإلحاق ويلزمه الدور وهو محال.

الجواب عنه: أنا نختار أن الزيادة جعلت جزءاً من الثمن لكن مع بقاء ذات العقد الأول مع تغيير وصفه من كونه جائزاً إلى كونه عدلاً فهو مشروع فتصح الزيادة وتلتحق بأصل العقد فكأن العقد وقع على هذا المقدار، لأن وصف الشيء يقوم به لا بوصفه وعلى اعتبار الالتحاق لا يكون مشترياً ملك نفسه لنفسه ولا تكون الزيادة عوضاً عن ملكه.

مسألة: مذهب أبي حنيفة رحمه الله: إذا اشترى جارية أو ثوباً بألف درهم فقبضها، ثم باعها من البائع بأقل مما اشترى منه قبل نقد الثمن لا يجوز البيع الثاني. ومذهب الشافعي رحمه الله: أنه يجوز البيع الثاني.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

ما رواه الدارقطني عن يونس بن أبي إسحاق عن أمه العالية بنت أيفع قالت: حججت أنا وأم حبيبة رضي الله عنها فدخلنا على عائشة رضي الله عنها، فقالت لها أم حبيبة: يا أم المؤمنين، كانت لي جارية وإني بعتها من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى العطاء، وإنه أراد أن يبيعها فابتعتها منه بست مائة درهم نقداً فقالت: بئسما اشتريت بئسما اشتريت، وأبلغي زيد بن أرقم أنه قد بطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب، فلو كان جائزاً لما قالت عائشة مثل ذلك الوعيد، فإن قيل: لعلها أنها قالت: ذلك لارتكابه الحرام؛ بالبيع بثمن مؤجل إلى العطاء وأنه فاسد لكونه بيعاً إلى أجل مجهول فسد البيع الأول لجهالة الأصل، وفسد الثاني لكونه بنى عليه. قلت: إنما قالته لارتكابه المحرم، وهو شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن، لأن البيع إلى العطاء جائز عند عائشة رضي الله عنها، ذكره في المبسوط، فذلك الوعيد لا يكون لكونه بيعاً إلى العطاء بل لكونه شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن سماعاً من النبي ﷺ إذ العقل لا يهتدي إلى ذلك، ولأن الثمن لم يدخل في ضمانه، فإذا وصل إليه المبيع ووقعت المقاصة في ستمائة، وذلك الباقي بلا عوض فيكون ربا وهو حرام.

حجة الشافعي رحمه الله:

العمومات، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

والجواب عنه: أنّا قد بيّنّا أن فيه معنى الربا، فيكون جوابنا بهذا النص على أن الحديث نص خاص في الباب فلا يترك بعام مخصوص.

مسألة: مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه: أنه لو اشترى الثوب بالخمر يكون البيع فاسداً لا باطلاً، وكذا لو اشترى الخمر بالثوب. وعند الشافعي رحمه الله: البيع باطل في الصورتين.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

فيما إذا اشترى الثوب بالخمر، لأن المشتري إنما قصد الثوب بالخمر، لأنه هو المبيع وفيه إعزاز الثوب دون الخمر، لأن الثمن وسيلة فبقي ذكر الخمر معتبراً في ذلك الثوب لا في نفس الخمر حتى فسدت التسمية ووجدت قيمة الثوب دون الخمر، وكذا إذا باع الخمر بالثوب يكون البيع فاسداً لا باطلاً، لأنه يعتبر شراء الثوب بالخمر لكونه بيع مقايضة، فيكون كل واحد منهما ثمناً ومبيعاً، ولكن رجحنا في الخمر جهة الثمنية ترجيحاً لجانب الفساد على البطلان صوناً لتصرف العاقل على البطلان بقدر الإمكان.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن الإجماع ينعقد على أن هذا البيع منهي عنه فيكون باطلاً، وأيضاً أجمعنا على أنه لو قال: اشتريت هذا الخنزير بهذا الثوب يكون البيع باطلاً، فكذا لو قال: اشتريت هذا الثوب بهذا الخنزير أيضاً يكون باطلاً إذ لا تفاوت بين العقدين.

الجواب عنه: أن النهي عن الأفعال الشرعية لا يقتضي البطلان بل يقتضي أن يكون مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه كما عرف في أصول الفقه، وقد عملنا بموجب النهي وقلنا بأن هذا البيع فاسد، والنهي لا يقتضي البطلان، فإن البيع وقت النداء يوم الجمعة منهي عنه، ومع ذلك يفيد الملك بالإجماع لكون النهي لمعنى في غيره بخلاف النهي عن بيع الحر والخمر والخنزير بالدراهم وعن بيع المضامين والملاقيح إذ النهي في هذه الأشياء مستعار عن النفي لعدم محلية الحر وأخواته للبيع وما ذكره من الإجماع في الدليل ممنوع لما ذكرنا أن البيع في الصورتين فاسد عندنا لا باطل.

مسألة: تصرفات الفضولي موقوفة عند أبي حنيفة رضي الله عنه: على الإجازة. وعند الشافعي رحمه الله: باطلة.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

ما رواه الترمذي عن حكيم بن حزام أن رسول الله ﷺ بعثه ليشتري له أضحية بدينار فاشترى أضحية، فربح بها ديناراً، ثم اشترى مكانه أخرى، فجاء بالأضحية والدينار إلى رسول الله ﷺ: فضحّى بالشاة وتصدّق بالدينار؛ وعن عروة البارقي قال: دفع لي رسول الله ﷺ ديناراً لأشتري له شاة فاشتريت له شاتين فبعت إحداهما بدينار وجئت بالشاة الأخرى والدينار إلى النبي ﷺ فذكر له ما كان من أمره، فقال له: «بارك الله لك في صفقتك» فأجاز ما فعله ودعا له بالبركة وهو فضولي في بيع الشاة الأولى، لأنه اشتراها بالوكالة بمال الموكل فيكون ملك موكله. فإن قيل: يجوز أن يكون وكيلاً مطلقاً لا فضولياً، قلنا: لم يوكله إلا في شراء أضحية أو شاة فلا يكون وكيلاً مطلقاً، وإنما تصدّق بالدينار لأن قصده أن يصرف الأضحية إلى الفقراء، وهذا الدينار مستفاد منه فكره إمساكه، ولأن تصرف الفضولي صدر من أهله في محله ولا ضرر في انعقاده فينعقد موقوفاً حتى إذا رأى المالك فيه مصلحة أنفذه وإلا أبطله.

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تبع ما ليس عندك» فعلم أن بيع ملك الغير لا يجوز.

الجواب عنه: أن المراد بالنهي بيع المعدوم أو البيع البات، ونحن نقول بموجبه.

مسألة: إذا اشترى الكافر عبداً مسلماً يجوز شراؤه عند أبي حنيفة رضي الله عنه، ويجبر على البيع من مسلم أو العتق. وعند الشافعي رحمه الله: لا يصح.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

العمومات، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٥] وقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النِّساء: ٢٩] ولأن الركن في التصرف صدر عن أهله في محله عن ولاية شرعية، فيصح ويترتب عليه حكمه، أما الركن فظاهر، وأما المحل فلأن العبد المسلم محل لملك الكافر كما لو أسلم، وهو عبد الكافر أو ورثه الكافر، وأما الولاية: فإن الكافر مالك على التصرفات كلها، ولكن يجبر على إزالة ملكه عند دفعه لضرر استخدام الكافر إياه والذل في الانتفاع لا بمجرد النسبة مع المنع من الانتفاع بالبيع.

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] فلو جاز الشراء يكون للكافر عليه سبيل، وهو منفي بالنص.

الجواب عنه: أن هذا عام مخصوص، وهو أنا أجمعنا أنه لو أسلم عبد الكافر لا يزول عنه ملك الكافر مع بقاء الملك عليه وهذا سبيل عليه، فيخص المتنازع بالقياس عليه، أو المراد بالسبيل الاستيلاء عليهم وقهرهم.

الثاني: أن العبودية ذلة والمالكية عزة، فلو جاز كون المسلم عبداً للكافر يلزم ذلة المسلم وعزة الكافر، وذلك لا يجوز، لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨].

والجواب عنه: أن الذل إنما هو في الاستخدام، ونحن لا نجوز ذلك بل نجبره على إزالة ملكه عنه بالبيع رعاية لعزة الإسلام، ولأن الرق أثر الكفر لأنهم لما استنكف الكفار عن عبادة الله تعالى جعلهم عبيد عبيده سبحانه، فثبوته باعتبار أثر الكفر لا باعتبار أنه مسلم، ولو كان النص يجري على عمومه لكان ينبغي أن لا يرث المسلم أصلاً، لأن الرقيق ذليل حيث يباع في الأسواق كالبهائم، والمسلم عزيز فلا يجوز إرقاقه، وكان ينبغي أن لا يبقى رقيقاً للكافر إذا أسلم عبده.

الثالث: أن الإجماع منعقد على أن الكافر لا يجوز له التزوج بالمسلمة، فلا يجوز أن يشتري المسلم، لأن الذل الحاصل بملك اليمين أقوى من الذل الحاصل بملك النكاح، فإذا لم يشرع الأدنى فبالأولى أن لا يشرع الأعلى.

والجواب عنه: أن القياس فاسد، لأن اتحاد الحكم شرط لصحة القياس ولم يوجد، لأن الثابت هنا مجرد نسبة الملك إلى الكافر، والثابت بالنكاح الملك والنسبة فكان أضر، ولأنه لا فائدة في القول بجواز النكاح، ثم جبره على الطلاق فيكون عبثاً، فلا يشرع بخلاف الشراء فإنه وسيلة إلى الربح بالبيع فيكون مشروعاً لكونه من باب الاكتساب، وأما ما ذكره أن هناك نصاً خاصاً فممنوع فإنه لم ينص فيه بحرمة البيع.

مسألة: بيع الكلب المعلم والحارس جائز عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وغير جائز عند الشافعي رحمه الله.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن النبي ﷺ «نهى عن بيع الكلب إلا كلب صيد أو ماشية»، وروى الطحاوي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أنه قضى في كلب صيد قتله رجل بأربعين درهماً، وعن عطاء قال: لا بأس بثمن الكلب، وهو قد روى عن النبي ﷺ: أن ثمن الكلب من السحت، وفتوى الراوي بخلاف الرواية دال على ثبوت النسخ عنده، وعنه عن ابن شهاب أنه قال: «إذا قتل الكلب فإنه تقوم قيمته فيغرم الذي قتله» فهذا الزهري يقول هذا وقد روى أن ثمن الكلب من السحت، فدلّ على ثبوت النسخ، وعن إبراهيم لا بأس بثمن كلب الصيد. وروي عن مالك رحمه الله: أنه أجاز بيع كلب الصيد والزرع والماشية. وعن عثمان رضي الله عنه: أنه أجاز بيع الكلب الضاري في المهر، وجعل على قاتله عشرين من الإبل، ولأنه مال منتفع به حراسة واصطياداً قال الله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المَائدة: ٤] فيجوز بيعه قياساً على الفهد والبازي لجامع دفع الحاجة إذ الاحتياج إليه حاصل وجريان الشح على أنه لا يوجد إلا بعوض فتمس الحاجة إلى تجويز بيعه.

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله ﷺ: «ثمن الكلب خبيث» فيكون حراماً، لقوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعرَاف: ١٥٧].

الجواب: أن هذا الحديث محمول على أنه كان ذلك في ابتداء الإسلام قلعاً لهم عن اقتناء الكلاب كما كانت عادتهم، وبهذا أمر بقتل الكلاب وغسل الإناء من ولوغها سبعاً، ثم نسخ ذلك حين تركوا الاقتناء، لأن كلب الصيد مخصوص عنه بالحديث الذي رويناه فتخص غيره قياساً عليه.

مسألة: لا يجوز بيع لبن النساء في قدح، عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وعند الشافعي رحمه الله: يجوز.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أنه جزء لآدمي، والآدمي بجميع أجزائه مكرم، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الإسرَاء: ٧٠] فيصان عن الابتذال بالبيع، ولا فرق في ظاهر الرواية بين لبن الحرة والأمة وعن أبي يوسف رحمه الله: أنه يجوز بيع لبن الأمة، لأنه يجوز بيع

نفسها، فكذا بيع جزئها، وجه الظاهر أن الرق حلّ في نفسها دون اللبن، لأن الرق يختص بمحل القوة، وهو الحي ولا حياة في اللبن.

حجة الشافعي رحمه الله:

أنه منتفع به فيجوز بيعه لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٥].

الجواب عنه: أنه ليس كل منتفع به يجوز بيعه، فإن الجزء منتفع به، ولا يجوز بيعه بل محل البيع النفس دون جزء الآدمي.

مسألة: إذا عقل الصبي كون البيع سالباً للملك جالباً للربح فأذن له الولي في تصرف البيع والشراء نفذ تصرفه عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وقال الشافعي رحمه الله: لا ينفذ.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ [النّساء: ٦] الآية، أي اختبروا عقولهم وجرّبوا أحوالهم ومعرفتهم قبل البلوغ حتى إذا تبينتم منهم رشداً أي هداية في التصرفات دفعتم إليهم أموالهم من غير تأخير عن حد البلوغ، ففي هذا النص دليل ظاهر على اختبار أحوالهم في التصرفات ولا يحصل ذلك إلا بجواز تصرفهم، فدلت الآية على جواز تصرفهم بإذن الولي ليختبر به النقصان لاحتمال الوقوع في الخسران، ولأن التصرف المشروع صدر من أهله في محله عن ولاية شرعية فوجب تنفيذه.

ثم اعلم أن تصرفات الصبي على ثلاثة أقسام: ما هو نفع محض كقبول الهبة فهو جائز منه وإن لم يأذن الولي، وما هو ضرر محض: كالطلاق، فهو غير جائز منه وإن أذن الولي، وما هو متردد بين النفع والضرر كالبيع والشراء، فهو جائز بإذن الولي.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن الصبي المأذون من جهة الولي، إما أن يكون له عقل كامل أو لا، فإن كان له عقل كامل فلا يكون للولي عليه ولاية، لأنه إذا كان كامل العقل فشفقته على ماله أكثر من شفقة وليه عليه، وتصرفه في ماله أصلح من تصرف غيره، فينقطع عنه تصرف الولي فيجوز تصرفه، فإن لم يأذن له الولي وليس كذلك بالإجماع، وإن لم يكن له عقل كامل لا تصح تصرفاته لأنه حينئذ يكون تصرفه سبباً لفساد ماله، وهو لا يجوز.

الجواب عنه: أنه قد حصل له أصل العقل، ولكن لا بكمال بل فيه قصور فينجبر برأي الولي فلا بد من إذنه.

مسألة: إذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن بعد هلاك المبيع لم يتحالف المتبايعان عند أبي حنيفة رحمه الله والقول قول المشتري. وعند الشافعي رحمه الله: يتحالفان ويفسخ البيع على قيمة الهلاك.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن النبي ﷺ أوجب التحالف عند قيام السلعة حيث قال: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا» وذلك التحالف والتراد فيه لا يمكن إلا بعد قيام المبيع فلا يجري التحالف بعد هلاكه، ثم البائع يدعي زيادة الثمن، والمشتري ينكره، والقول: قول المنكر مع اليمين، لقوله ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» وكذا المشتري ينكر دعوى البائع فيتحالفان.

الجواب عنه: أن المشتري بعد قبض المبيع لا يدعي شيئاً، لأن المبيع سالم له، لكن بقي دعوى البائع في زيادة الثمن، والمشتري ينكره فيكتفي بحلفه.

مسألة: أهل الخلاف يذكرون ثلاث مسائل في كتاب السلم.

الأولى: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يجوز بيع السلم في الحيوان ولا في منقطع الجنس وقت العقد، ولا يجوز إلا مؤجلاً. وقال الشافعي رحمه الله: يجوز السلم في المسائل الثلاث.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

في الأولى: أن النبي ﷺ نهى عن السلم في الحيوان ولأنه بعد ذكر الأوصاف يبقى فيه تفاوت فاحش في المعاني الباطنية فيقضي إلى المنازعة فلا يجوز.

وفي الثانية: قوله ﷺ: «لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها» وجه التمسك به، أنه ﷺ لم يرد به النهي عن بيعها لأن ذلك الجواز فيه ثابت بشرط القطع، فعرف أن المراد به النهي عن بيعها سلماً.

وفي الثالثة: قوله عليه أفضل الصلاة والسلام: «من أسلم في شيء فليسلم إلى أجل معلوم» رواه الجماعة، ولأنه شرع رخصة دفعاً لحاجة المفلس، فلا بد من الأجل ليقدر على التحصيل.

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأولى: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٥].

الجواب عنه: أن هذا العام مخصوص منه البعض، بقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٥] فيجوز تخصيص المتنازع فيه بما ذكرنا من الدلائل.

الثاني: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النِّساء: ٢٩].

الجواب عنه: قد خصّ منه البعض أيضاً فإنه لا يجوز الربا، وإن وجد التراضي بين المتعاقدين فيخص المتنازع فيه بما مر من دليلنا.

الثالث: قوله ﷺ: «لا يحل مال المسلم إلا بطيب من نفسه».

والجواب عنه: كما مر وأن الربا لا يحل، وإن كان من طيب نفس المتعاقدين.

الرابع: أنه ﷺ رخص في السلم، وهذا يتناول جميع أنواع السلم، إما لعموم القضية أو لأن ترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فيعم الحكم بعموم العلية.

والجواب: أن الألف واللام فيه للعهد دون الاستغراق، والمعهود هو المعلوم بقوله عليه أفضل الصلاة والسلام: «من أسلف ليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» فلا يصح التمسك بعمومه لعدم عمومه، ولئن سلم أنه عام لكنه قد خص منه ما لم يكن إلى أجل معلوم، فيخص المتنازع بما ذكرنا من الدليل، ولهذا قال الخصم إنما يصح السلم بإيجاب وقبول ممن له البيع إلى أجل معلوم، فتضبط الصفة كثيراً لوجود موصوف مقدور التسليم عند الحلول بعوض مسلم في المجلس؛ فلما شرط هو هذه الشرائط مع أن الحديث عام ليس فيه هذه الشرائط جاز لغيره أن يشترط شروطاً أخرى بما عنده من الأدلة.

كتاب الرهن

مسألة: لا يجوز رهن المشاع عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وعند الشافعي رحمه الله: يجوز.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله تعالى: ﴿فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٣] فهذا النص يقتضي أن لا يكون الرهن إلا مقبوضاً والمشاعة لا يمكن قبضه، فلا يكون محلاً للرهن.

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] ورهن المشاع عقد فيجب الوفاء به، ومن ضرورته صحة رهن المشاع.

الجواب: أن الآية التي ذكرناها خاصة في باب الرهن، وما ذكرتم من الآية عامة، وقد خص منها العقود الفاسدة، فإنه لا يجب الوفاء فيها، فيخص المتنازع بالدليل المذكور.

الثاني: أن المقصود من الآيتين، أنه إذا لم يؤد الراهن الدَّين يبيع المرتهن الرهن ويستوفي دَينه من ثمنه، والمشاع يجوز بيعه، فيفي بهذا المقصود فيجوز رهنه.

والجواب: أن الاستيفاء بالبيع من أحكام جواز الرهن، وهو مشروط بالقبض بالنص الذي ذكرنا، وهو لا يتصور في المشاع، فيكون هذا التعليل في مقابلة النص فلا يقبل.

مسألة: لا يجوز للراهن أن ينتفع بالرهن بالركوب والاستخدام وشرب اللبن بدون رضى المرتهن، ويكون جميع الزوائد رهناً مع الأصل، عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وعند الشافعي رحمه الله: له الانتفاع بالركوب وشرب اللبن.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله تعالى: ﴿فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٣] ولو تمكن الراهن من الانتفاع بالرهن بدون رضى المرتهن لا يبقى مقبوضاً، إذ الانتفاع لا يمكن إلا بالاسترداد منه، وحكم الرهن الحبس الدائم بالدين.

حجة الشافعي رحمه الله من وجوه:

الأول: أن منافع الرهن مال لأن الطبع يميل إليها، ولا يجوز استيفاؤها لغير الراهن بالإجماع، فلو لم يمكن استيفاؤها للراهن كان ذلك إضاعة وذلك لا يجوز لنهي النبي ﷺ عن إضاعة المال.

والجواب: إنما الرهن الذي هو عين كاللبن والتمر والصوف يمكن بقاؤه أو بقاء قيمته، فيكون رهناً مع الأصل فيأخذه الراهن بعد أداء الدين، فلا يكون إضاعة، وما ليس بعين كالمنافع فيمكنه الانتفاع بإذن المرتهن ولو لم يأذن له، فهي أعراض ليس لها بقاء فلا تكون من الأموال، ولئن سلمنا أنها من الأموال لكن الراهن رضي بتعطيلها حيث حبسه بالدين.

الثاني: قوله ﷺ: «الرهن مركوب محلوب» وعلى من ركبه نفقته، له غنمه وعليه غرمه، والاستدلال به من وجوه:

الأول: أن الحديث دلّ على أن الرهن قد يكون مركوباً ومحلوباً، وليس ذلك لغير الراهن، فتعين أن يكون ذلك للراهن.

الثاني: أنه قال: «على من ركبه نفقته» أثبت فيه جواز الركوب. ولم يثبت لغير الراهن فوجب ثبوته له.

الثالث: قوله: «له غنمه وعليه غرمه» هذا الضمير لا يمكن رجوعه إليه.

والجواب عنه: أن هذا الحديث موقوف على أبي هريرة رضي الله عنه ولو كان مرفوعاً فقد روى يحيى بن معين: أن أبا هريرة رضي الله عنه أفتى بخلافه، وذلك يوجب قدحاً في الرواية لأن عمل الراوي بخلافه دليل على نسخه، إذ لا يجوز له الخلاف ما لم يتبين له نسخه، أو يحمل الحديث على أنه كان يجوز ذلك للمرتهن في ابتداء الإسلام، ثم نسخ ذلك بقوله ﷺ: «كل دين جرّ نفعاً فهو حرام» فلم يتعين كونه محلوباً ومركوباً لغير الراهن، ولو سلم صحة الحديث وعدم نسخه وأن المراد به الراهن لكنا نقول: إنه خبر الواحد في مقابلة الآية وهو قوله تعالى: ﴿فَرِهَٰنٌ مَّقۡبُوضَةٌۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٣] فلا يصح التمسك به، إذ يحمل على أنه يجوز له ذلك برضى المرتهن.

الثالث: أن الراهن يملك رقبة الرهن، وملك الرقبة يكون سبباً لجواز الانتفاع فيجوز له ذلك.

الجواب عنه: أنه لما تعلق حق المرتهن استيفاء لدينه، لا يجوز الانتفاع به ولو أعتقه لنفذ عتقه عند أبي حنيفة رضي الله عنه، ويؤخذ منه قيمته ويجعل رهناً مكانه. وعند الشافعي رحمه الله: لا ينفذ عتقه.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله ﷺ: «لا عتق إلا فيما يملكه ابن آدم» والاستثناء من النفي إثبات، فوجب أن يجوز العتق فيما يكون مملوكاً للإنسان، والرهن مملوك للراهن بالإجماع فيصح إعتاقه.

حجة الشافعي رحمه الله:

إن إعتاق الراهن يكون سبباً لزوال حق المرتهن عن الرهن وهو ضرر في حقه فلا يجوز لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

الجواب عنه: أن ضرر المرتهن يندفع بأخذ الدين من الراهن إن كان الدين حالاً، أو يأخذ قيمته وجعله رهناً مكانه إن كان الدين مؤجلاً، وإن كان معسراً سعى العبد في قيمته وقضى به الدَين فلا يتضرر. وأما القول بعدم العتق فأضرارها على العبد بحيث لا يندفع ضرره أصلاً، والذي ذكرناه أولى.

مسألة: الرهن مضمون عند أبي حنيفة رضي الله عنه بأقل من قيمته ومن الدين، فإن هلك في يد المرتهن وكان قيمة الرهن والدين سواء كان المرتهن مستوفياً لدينه حكماً، وإن كانت قيمة الرهن أكثر فالفضل أمانة، وإن كانت أقل سقط من الدين بقدره ورجع بالفضل. وعند الشافعي رحمه الله: الرهن كله أمانة إذا هلك في يد المرتهن لا يسقط شيء من الدين.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

ما رواه الطحاوي عن عطاء بن أبي رباح أن رجلاً ارتهن فرساً فمات الفرس في يد المرتهن، فقال رسول الله ﷺ: «سقط حقك» وعنه أيضاً أن الأئمة الثقات الفقهاء رفعوا إلى النبي ﷺ أنه قال: «الرهن بما فيه»[1] وهو مروي عن عمر وعلي وعبد الله بن مسعود، وجماعة من الفقهاء الذين ينتهي إلى قولهم مثل سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد وأبي بكر بن عبد الرحمٰن وخالد بن زيد والحسن البصري وشريح وعطاء رضي الله عنهم أجمعين.

حجة الشافعي رحمه الله:

أنه لم يوجد في هذا الدين الإبراء ولا الاستيفاء فلا يسقط، أما أنه لم يوجد فيه الإبراء فظاهر وكذا لم يوجد فيه الاستيفاء، لأن هذا الرهن لو كانت جارية لم يحل للمرتهن وطؤها حال الحياة، ولا يجب عليه تكفينها بعد الموت، فإذا لم يوجد الإبراء ولا الاستيفاء وجب أن يبقى الدين كما كان، لأن الأصل في الثابت البقاء.

الجواب عنه: أن الثابت للمرتهن يد الاستيفاء، والرهن وثيقة لجانب الاستيفاء، فيثبت الاستيفاء ثبوت ملك اليد والحبس من وجه ويتقرر بالهلاك، ولكن الاستيفاء يقع بالمالكية، وأما العين فأمانة ولهذا كانت نفقة المرهون على الراهن في حياته وكفنه عليه بعد مماته، ولأن ما ذكرنا من الأحاديث وأقوال الصحابة والتابعين لا يترك بهذا التعليل.

---

(١) أخرجه أبو داود في المراسيل عن عطاء (ز).

مسألة: إذا خلل الخمر بإلقاء شيء فيها كالملح وغيره يحل ذلك الخل ويطهر عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وعند الشافعي رحمه الله: لا يحل ولا يطهر.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله ﷺ: «نعم الإدام الخل» مطلقاً فيتناول خل الخمر بالتخليل وغيره، وقوله ﷺ: «خير خلكم خل خمركم» مطلقاً فيتناول التخليل ولأن التخليل يزيل الوصف المفسد المحرم عن الخمر وهو الإسكار، ويثبت الصفة النافعة له وهي تسكين الصفراء وكسر الشهوة والتغذي به والإصلاح مباح، وكذا الصالح النافع للمصالح اعتباراً بالمخلل وبدباغة جلد الميتة.

حجة الشافعي رحمه الله من وجهين:

الأول: أن الله تعالى أمر باجتناب الخمر بقوله تعالى: ﴿فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ [المَائدة: ٩٠] وفي التخليل اقتراب من الخمر فيحرم.

الجواب عنه: أن الاقتراب المنهي عنه هو الاقتراب للشراء والبيع وغيرهما مما فيه إعزازه، وأما الاقتراب لإزالة الوصف المفسد منه، فيجوز كالاقتراب للإراقة والتخليل أولى من الإراقة لما فيه من إحراز مال يصير به حلالاً منتفعاً به.

الثاني: أن أبا طلحة رضي الله عنه سأل النبي ﷺ عن تخليل خمر اليتامى فأمره بإراقتها، فلو كان التخليل جائزاً لأمره به في حق اليتامى.

الجواب عنه: أن هذا محمول على أنه كان في ابتداء التحريم حين كان النبي ﷺ يبالغ في إزالة الخمر وإراقتها زجراً لهم وقلعاً عن العادة المألوفة بها، كما أمر بقتل الكلاب وغسل الإناء عند ولوغها سبعاً، وخمور الأيتام يومئذ كانت جائزة الإراقة، لأنها ليست بمال في حق المسلمين وكافل اليتيم إنما يجب عليه حفظ المال وارتكاب أمر جائز، وإن كان فيه مفسدة خاصة يجوز ارتكابها لمصلحة عامة كما إذا تترس الكفار بصبيان المسلمين وأسراهم فإنا لا نلتفت إلى ذلك ولا نكف عن القتال.

مسألة: إذا اشترى رجل متاعاً فأفلس ولا يقدر على أداء الثمن لا ينفسخ البيع عند أبي حنيفة رضي الله عنه بل البائع أسوة الغرماء فيه. وعند الشافعي رحمه الله: فسخ البيع وأخذ المتاع.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله ﷺ: «إذا مات المشتري مفلساً فوجد البائع متاعه بعينه فهو أسوة الغرماء»، وقوله ﷺ: «أيما رجل باع سلعة فأدركها عند رجل قد أفلس فهو ماله بين غرمائه».

فإن قيل في إسناده ابن عياش وهو ضعيف فيكون مرسلاً. قلنا: قد وثقه أحمد، وإن كان مرسلاً فهو حجة عندنا، وقد احتج به الجصاص وأسنده.

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله ﷺ: «من وجد عين ماله عند رجل قد أفلس فهو أحق به ممن سواه».

الجواب عنه: أن المراد به الوديعة والعارية وأمثالهما دون المبيع، ولهذا قال من وجد عين ماله وهو الوديعة والعارية. وأما المبيع فلم يبق بالبيع من أمواله حقيقة، وكان حمل الكلام على الحقيقة أولى.

مسألة: قال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يحجر على الحر البالغ السفيه وتصرفه في ماله جائز، وإن كان مبذراً لماله، قال الشافعي رحمه الله: يحجر على السفيه المضيع لماله ويمنع عن التصرف فيه.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا﴾ [البَقَرَة: ٢٨٢] قد أثبت للسفيه ولاية المداينة، وما روي أن حبان بن منقذ[1] كان يغبن في البيعات فأتى أهله رسول الله ﷺ فطلبوا حجره فنهاه النبي ﷺ عن البيع، فقال: يا رسول الله، لا صبر لي عن البيع، قال عليه الصلاة والسلام: «إذا بعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلاثة أيام» فقد أطلق في البيع ولم يحجره، ولأنه حر مخاطب عاقل قد تصرف في خالص حقه فلا يحجر عليه، لأن في سلب ولايته إهدار آدميته وإلحاقه بالبهائم، وهو أشد ضرراً من التبذير، فلا يتحمل الأعلى لدفع الأدنى، بخلاف ما لو كان في الحجر دفع ضرر عام كالحجر على الطبيب الجاهل والمفتي الماجن والمكاري المفلس.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن السفيه يضيع ماله فيما لا فائدة فيه فيحجر عليه نظراً له، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا﴾ [النّساء: ٥].

---

(١) حبان بن منقذ الأسدي كان يغبن في البيعات لآمة أصابت رأسه. انظر المبسوط للسرخسي كتاب الحجر ج٢٤ ص١٥٧. من نسختي رقم ٦ فقه فقيه تمام الخبر كالمذكور بمينه. أحمد خيري.

الجواب عنه: أن جمهور المفسرين قالوا: هذا خطاب لكل من يملك مالاً أن يعطي ماله لأحد من السفهاء قريب أو أجنبي رجل أو امرأة، يعلمه أنه يضيعه فيما لا ينبغي، ولهذا قال: أموالكم والأصل في الكلام الحقيقة، ولم يقل: أموالهم، وهو محمول على أول البلوغ إلى حد يصير به جداً، فهو خمس وعشرون سنة[١] لأنه إذا بلغ هذا الحد لا بد له من حصول رشد بزوال أثر الصبا عنه.

مسألة: الصلح على الإنكار جائز عند أبي حنيفة رضي الله عنه: وهو قول عمر وعلي وابن عباس وحذيفة رضي الله عنهم. وعند الشافعي رحمه الله: باطل.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ١٢٨] وقوله ﷺ: «كل صلح جائز فيما بين المسلمين إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً» وما روى ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «ردُّوا الخصوم كي يصطلحوا فإن فصل القضايا يورث بينكم الضغائن» وما روي أن أعرابياً جاء إلى عثمان رضي الله عنه فقال: إن بني عمك عدوا على إبلي وقتلوا أولادها وأكلوا ألبانها فصالحه عثمان على إبل بمثل إبله من غير نكير.

حجة الشافعي رحمه الله:

الحديث الذي روينا وهو قوله ﷺ: «كل صلح جائز إلا صلحاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً» وجه الاستدلال به أن المدعي إذا كان كاذباً فقد أخذ حراماً وإن كان صادقاً فقد حرّم هذا الصلح حلالاً لأنه ادعى الكل ثم أخذ البعض وحرّم النصف الباقي.

الجواب عنه: أن ترك الحق أو دفع المال جائز لدفع الخصومة عن نفسه وافتداء اليمين، وقد روي عن حذيفة بن اليمان أن رجلاً ادّعى عليه حقاً، فقال: خذ عشرة ولا تحلفني فأبى فقال: خذ عشرين ولا تحلفني فأبى إلا أربعين، وهذا صلح مع إنكار، فلو لم يجز لم يفعله الصحابي، ولأن الأصل في الأموال مباحة والحرمة لحق الغير، فإذا رضي قد ارتفع المحرم فلا يكون في الصلح على الإنكار تحريم الحلال ولا تحليل الحرام، على أن المراد بالحديث أحلّ حراماً لعينه كالخمر أو حرّم حلالاً

---

(١) أي عند أبي حنيفة فيبلغ وسنه اثنتا عشرة فيولد له بعد سنة ويبلغ ابنه في سن اثنتي عشرة سنة أيضاً هكذا تقدير أبي حنيفة (ز).

لعينه كالعسل والسكر وغيرهما، ثم لو سلّمنا الخبر[1] فهو من الآحاد فلم يترك به القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٌ﴾ [النّساء: ١٢٨].

مسألة: المحال عليه إذا مات مفلساً من غير قضاء الدين عاد الدين إلى ذمة المحيل عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وهو قول عمر وعثمان وشريح رضي الله عنهم. وقال الشافعي رحمه الله: لا يعود.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله ﷺ: «لصاحب الحق اليد واللسان» ودين المحال عليه كان على المحيل، وإنما رضي بانتقاله إلى المحال عليه بشرط سلامة حقه إليه إذ هو المقصود من الحوالة، وإذا لم يسلم له فسخت الحوالة فيرجع الدين إلى ذمة المديون، ولأن عثمان رضي الله عنه قضى بعود الدين إلى ذمة المحيل، وسئل عمر رضي الله عنه عن هذه المسألة فقال: يعود الدين إلى ذمة المحيل، لا توي على مال امرىء مسلم، فقد روي ذلك مرفوعاً، ومثله عن شريح من غير نكير.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن البراءة قد حصلت مطلقة بالحولة، فإذا برئت الذمة مرة فوجب أن لا تصير مشغولة مرة أخرى، لأن الأصل في الأمر بقاؤه على ما كان.

الجواب عنه: أن البراءة كانت مقيدة بسلامة حقه، لأن المقصود من الحوالة وصول حق صاحب الدين إليه، فإذا مات مفلساً لم يحصل مقصوده، والحوالة قابلة للفسخ فتنفسخ، فصار كوصف السلامة في المبيع.

مسألة: إذا مات الرجل وهو مفلس فتكفل رجل عنه للغرماء لا يصح عند أبي حنيفة رضي الله عنه في حق أحكام الدنيا فلا يطالب به ولا يحبس، بل يكون متبرعاً في إسقاط دين الميت، وعند الشافعي رحمه الله يصح فيطالب به في الدنيا.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن الكفالة ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة، والميت لم تبق له ذمة فلا يمكن الضم إليها ولأنه كفل بدين ساقط، لأن الدين هو القصد حقيقة، ولهذا يوصف بالوجوب، لكنه في الحكم مال لم يؤل إليه وقد عجز الميت بنفسه وبخلفه ففاتت عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة، فإذا سقط لا تلزم الكفالة عنه.

---

(١) يشير إلى ضعف الحديث، قال الذهبي في المستدرك: واه. (ز).

حجة الشافعي رحمه الله:

ما روي أنه ﷺ أتى بجنازة رجل من الأنصار ليصلي عليه فقال: «هل على صاحبكم دَين؟» قالوا: نعم ديناران، فقال: «أترك لهما وفاء؟» قالوا: لا، قال: «صلُّوا على صاحبكم» فقال أبو قتادة: هما عليّ يا رسول الله، فتقدّم النبي ﷺ فصلّى عليه.

الجواب عنه: يحتمل أن يكون أبو قتادة قال ذلك وعداً بالتبرع بالأداء، ولهذا لما أدّى قال له ﷺ: «الآن بردت جلده»[1] ولا نزاع في أحكام الآخرة، فقد أمكن تصحيحه في حق أحكام الآخرة حتى لا يبقى للغريم أن يطالبه بالدين في الآخرة وصححناه في حقها، لأن الدين لا يسقط بالموت في أحكام الآخرة، والخلاف إنما هو في أحكام الدنيا ولا دلالة في الحديث عليه، فإن التبرع بأداء الدين جائز من غير أن يثبت عليه ولا كلام فيه.

مسألة: الكفالة بنفس من عليه الدين تصح عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وابن عمر وجرير بن عبد الله وأبي بن كعب وعمران بن الحصين، والأشعث بن قيس رضي الله عنهم، وقال الشافعي رحمه الله: لا تصح.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله ﷺ: «الزعيم غارم» من غير فصل بين النفس والمال، وهذا يفيد مشروعية الكفالة بنوعيه، إذ الزعيم هو الكفيل، وجاء في تأويل قوله تعالى في سورة يوسف عليه السلام: ﴿لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ﴾ [يُوسُف: ٦٦]. قال ابن عباس رضي الله عنهما موثقاً أي كفيلاً بنفس الأخ المبعوث منهم، وقال الله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المَائدة: ١] والكفالة بالنفس عقد فيجب الوفاء به، وقال النبي ﷺ: «المسلمون عند شروطهم».

حجة الشافعي رحمه الله:

أن الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص باطلة فكذا في الأموال والجامع أن إحضار الشخص لا قدرة له عليه.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (ز).

الجواب عنه: أنه يقدر على تسليمه بطريقة أن يعلم الطالب مكانه فيخلي بينه وبينه، أو يستعين بأعوان القاضي، والحاجة ماسة إليه، فلا مانع من الجواز على أنه تصح الكفالة بنفس من عليه الحد، فلا يجوز القياس عليه وإن لم يصح نفس الحد، ولو سلم القياس فهو مردود بمقابلة ما ذكرنا من القرآن والحديث وأفعال الصحابة رضي الله عنهم والله أعلم.

كتاب الوكالة

مسألة: الوكيل بالبيع يجوز بيعه بالقليل والكثير عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وعند الشافعي رحمه الله: لا يجوز بنقصان فاحش، وهو قول صاحبيه رحمهما الله.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن التوكيل بالبيع مطلق فيجري على إطلاقه في غير موضع التهمة والبيع بالغبن بيع ربما يرغب فيه عند سآمة المالك عن السلعة واحتياجه إلى الثمن فيدخل تحت التوكيل.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن البيع بالغبن ضرر والظاهر أن الموكل لا يرضى بذلك، فلا يجوز لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» على أن مطلق الأمر يتقيد بالمتعارف، وهو البيع بمثل القيمة فلا يدخل البيع بالغبن تحت مطلق التوكيل لأنه غير متعارف، ولهذا لو وكله بشراء الجمد فإنه يتقيد بزمان الحاجة إليه، أو وكله بشراء الفحم فإنه يتقيد بزمان الشتاء.

الجواب عنه: أن البيع بالغبن متعارف عند شدة الحاجة إلى الثمن والتبرم من الغبن كما ذكرنا، ومسألة التوكيل بشراء الجمد والفحم وتقييدهما بزمان الحاجة ممنوع على قول أبي حنيفة رضي الله عنه والموكل قد رضي برأي الوكيل حيث أطلق له الوكالة بالبيع، فلو كان غرضه التقييد لما أطلقه.

مسألة: الوكيل بالخصومة لو أقرّ على موكله في مجلس القاضي جاز إقراره عليه عند أبي حنيفة رضي الله عنه والموكل قد رضي برأي الوكيل حيث أطلق له الوكالة بالبيع، فلو كان غرضه التقييد لما أطلقه.

مسألة: الوكيل بالخصومة لو أقرّ على موكله في مجلس القاضي جاز إقراره عليه عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وعند الشافعي رحمه الله: لا يجوز إقراره عليه.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ﴾ [الأنفال: ٤٦] فالظاهر من حال المسلم: أن يوكله بالخصومة بمعنى المنازعة والإنكار والمنازعة عند ظهور الحق لكونه مهجوراً شرعاً لجواز أن لا يكون الإنكار والمنازعة عند ظهور الحق لكونه مهجوراً شرعاً لجواز أن لا يكون الإنكار والمنازعة عند ظهور الحق مملوكاً له والتمليك بما لا يملكه الإنسان حرام فيحمل على الجواب الحق إقراراً كان أو إنكاراً بطريق إطلاق السبب على المسبب، فالجواب الحق قد يكون عنده الإقرار فلا يحل له الإنكار، فجاز إقراره كما جاز إنكاره إذا كان محقاً فيه فيملك مطلق الجواب دون الإنكار بعينه.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن الوكيل مأمور بالخصومة وهي منازعة، فالإقرار ضده لأنه مسالمة، والأمر بالشيء لا يتناول ضده فصار كما لو وكله في باب الحدود والقصاص فإنه لا يملك الإقرار فيه، فكذا في غيره.

والجواب عنه: ما مرّ من أن الخصومة مهجورة شرعاً فلا يجوز التوكيل به فيراد به مطلق الجواب، ولا يكون الإقرار ضداً له. وأما في الحدود والقصاص، فإن كان الموكل هو المدعي فأقرّ عليه وكيله بما يسقط الحد نفذ إقراره عليه، وإن كان الموكل هو المدعى عليه فقد قام المانع من تنفيذ إقرار الوكيل عليه، وهو الشبهة المتمكنة فيه والحدود تندرىء بالشبهات.

مسألة: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يجوز التوكيل بالخصومة إلا برضى الخصم إلا أن يكون الموكل مريضاً أو غائباً مسيرة ثلاث أيام فصاعداً، وقال الشافعي رحمه الله: يجوز التوكيل من غير رضى الخصم.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن الجواب مستحق على الخصم، ولهذا يكلف بالحضور عند القاضي للجواب والناس متفاوتون في الخصومة. قال ﷺ: «إنكم لتخصمون لدي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض» فيمكن أن يلحقه الضرر بدعوى الوكيل لكونه عالماً بالحيل والتزوير فيتوقف على رضاه.

حجة الشافعي رحمه الله:

أنه يجوز ذلك في حق المريض والمرأة المخدرة مطلقاً فكذا في غيرهما.

والجامع التوسل به إلى تحصيل المقصود.

الجواب عنه: أن الجواب غير مستحق على المريض والمسافر ولأن فيهما من الضرورة ما لا يخفى، وكذا في المرأة المخدرة، لأنها لو حضرت لا يمكنها أن تنطق بحق لحيائها فيلزم توكيلها.

كتاب الإقرار

مسألة: إذا أقرّ الرجل في مرض موته بديون وعليه دَين في صحته أو بديون لزمته في مرضه بأسباب معلومة، فديون الصحة المعروفة الأسباب تقدم على الديون التي لزمته في المرض بإقراره عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وعند الشافعي رحمه الله: دين الصحة ودين المرض يستويان.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن الحقوق إذا اجتمعت في مال الميت يقدم الأقوى كالتجهيز يقدم على الدين والوصية والميراث، ودين الصحة أقوى، لأنه ظهر بإقراره في وقت لم يتعلق بماله حق أصلاً، ولم يرد عليه نوع حجر، ولهذا صحّ إعتاقه وهبته من جميع المال، وفي المرض ورد عليه نوع حجر ولهذا لا ينفذ تصرفه إلا في الثلث فكان الأقوى أولى.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن إقرار المريض في مرض الموت أقرب إلى الصدق لأنه آخر عهده من الدنيا وأول عهده من الآخرة، فيكون خوفه أكثر، ويكون أبعد من الكذب فإذا لم يكن الإقرار في حالة المرض أولى فلا أقل من أن يكون مساوياً.

الجواب عنه: أن الإقرار لا يعتبر دليلاً إذا كان فيه إبطال حق الغير، وفي إقرار المريض ذلك، لأن حق غرماء الصحة تعلق بهذا المال استيفاء، ولهذا منع عن التبرع إلا بقدر الثلث، وفي حالة الصحة لم يتعلق حقهم بالمال لقدرته على الاكتساب فافترق حال الصحة والمرض.

مسألة: إذا أقرّ المريض لوارثه بالعين أو لدين لا يصح إلا أن يصدقه بقية الورثة عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وقال الشافعي رحمه الله: يصح.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

قوله عليه الصلاة والسلام: «لا وصية لوارث ولا إقرار له بالدين» ولأنه تعلق حق الورثة بماله في مرضه، ولهذا يمنع من التبرع على الوارث أصلاً، وفي تخصيص البعض به إبطال حق الباقين بخلاف الإقرار به للأجنبي لأنه غير متهم فيه.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن دلالة الإقرار على الصدق في مرض الموت أكثر من دلالته عليه في الصحة، فإذا صحّ الإقرار في حالة الصحة ففي حال المرض أولى.

الجواب عنه: بالفرق بين الحالين في عدم تعلق حق الغير بما له في حال الصحة وتعلقه في حالة المرض.

مسألة: العارية أمانة إن هلكت من غير تعد لا يضمن عند أبي حنيفة رضي الله عنه: وهو مروي عن علي وابن مسعود وشريح والحسن وإبراهيم النخعي والثوري رضي الله عنهم، وقال الشافعي رحمه الله: يضمن.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

ما رواه الدارقطني، عن عمرو بن شعيب، عن جده، عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس على المستعير غير المغل ضمان» المغل الخائن، فإذا لم يخن لم يضمن.

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله عليه الصلاة والسلام: «على اليد ما أخذت حتى ترد» وبعد الهلاك يتعذر الرد صورة فيلزمه الرد معنى بلزوم الضمان.

الجواب عنه: أن المراد منه الأخذ بغير إذن المالك غصباً، ولهذا لو أخذ على سبيل الوديعة لا يجب عليه الضمان بالهلاك بالإجماع، فعلم أن المراد منه الأخذ غصباً دون الأخذ عارية.

كتاب الغصب

مسألة: لو غصب رجل عبداً من آخر، فأبق العبد فضمنه المالك قيمته ملكه الغاصب عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وقال الشافعي رحمه الله: لا يملكه.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن المالك ملك ببدل العبد، والبدل قابل للنقل من ملك إلى ملك فيملكه الغاصب دفعاً للضرر عنه: كي لا يجتمع البدل والمبدل عنه في ملك رجل واحد، وهو المالك.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن الغصب عدوان محض، فلا يصح سبباً للملك كمال المدبر.

الجواب عنه: أن أداء الضمان مشروع يصلح سبباً للملك بخلاف الدير لأنه غير قابل للنقل من ملك إلى ملك فافترقا.

مسألة: لو قطع رجل يدي عبد إنسان أو فقأ عينيه، فالولي بالخيار إن شاء دفع عبده إلى الجاني وأخذ قيمته، وإن شاء أمسكه ولا شيء له في النقصان، عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وقال الشافعي رحمه الله: يضمنه كل القيمة ويمسك الجثة.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن مالك العبد ملك بدله بتمامه فوجب أن يخرج العبد من ملكه، وإلا لزم الجمع بين البدل والمبدل عنه وهو محال.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن العبد كان في ملك مالكه، والأصل في كل شيء بقاؤه على ما كان، والضمان بمقابلة الدين فيبقى العبد في ملك مالكه الأول.

الجواب عنه: أن العبد فيه معنى المالية، ومعنى الآدمية، فوقعنا على الشبهين منهما، فبالنظر إلى الآدمية يجب الضمان بإداء الغائب لا غير كما في الحر، وبالنظر إلى المالية ليس له أن يأخذ كل بدل العين مع إمساك الجثة كما ليس له ذلك في المال بأن خرق ثوب إنسان خرقاً فاحشاً فإنه يأخذ القيمة ويدفع الثوب إلى الخارق، وليس له أن يمسك الثوب ويأخذ القيمة بالتمام.

مسألة: ثمرة البستان المغصوب أمانة في يد الغاصب إذا هلكت لا ضمان عليه عند أبي حنيفة رضي الله عنه إلا أن يتعدى فيها أو يطلبها مالكها فيمنعها. وقال الشافعي رحمه الله: مضمونة.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن سبب ضمان الغصب، وهو عبارة عن إزالة اليد المحقة، وإثبات اليد المبطلة، ويد المالك لم تكن ثابتة على الزيادة حتى يزيلها الغاصب.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن المقصود من ذلك البستان الثمرة، فيكون غصبه غصباً للثمرة، والمغصوب مضمون لا محالة.

الجواب عنه: أنه لا نسلم أن غصب البستان غصب الثمرة، إذ البستان موجود والثمرة معدومة لا يتصور الغصب في المعدوم.

مسألة: لا يضمن الغاصب منافع ما غصبه إلا أن ينقص باستعماله، فيغرم النقصان عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وقال الشافعي رحمه الله: لا يضمنها.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

إجماع الصحابة رضي الله عنهم: أنهم حكموا في ولد المغرور بالقيمة والعقر ولم يحكموا بضمان المتعة، ولو كان الضمان واجباً لحكموا به. وروي أن رجلاً استحق ناقة فقضى له النبي ﷺ بها، ولم ينقل أنه قضى بوجوب الأجر، ولأن المنافع لا يمكن غصبها وإتلافها لأنه لا بقاء لها.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن المنافع أموال متقومة حتى تضمن بالعقود وكذا بالغصوب، لأن الغاصب منع المالك من الانتفاع فيضمن بقدر ما منعه من الانتفاع، لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البَقَرَة: ١٩٤].

الجواب عنه: أنه يمنع كون المنافع أموالاً وإنما تتقوم في ضمن العقد بالتراضي لقيام العين مقامها كما عرف في موضعه، والنص يقتضي أن يكون الضمان بالمثل ولا يمكن المماثلة بين الأعيان والمنافع لأن المنافع أعراض لا بقاء لها والأعيان باقية فلا ماثلة بينهما فلا يمكن إيجاب العين بمقابلة المنفعة.

مسألة: إذا غصب رجل حنطة من آخر فطحنها زال ملك المالك عنها وملكها الغاصب وضمن مثل تلك الحنطة عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وقال الشافعي رحمه الله: لا ينقطع حق المالك.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن الغاصب أحدث صنعة متقومة صيرت حق المالك بها هالكاً من وجه ولهذا تبدل الاسم وفات معظم المقاصد وحقه في الصنعة قائم من كل وجه فيترجح على الأصل الذي هو فائت من وجه.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن العين باقية فتبقى على ملك المالك، إذ الأصل في الثابت بقاؤه على ما كان عليه وتتبعه الصنعة.

الجواب عنه: لا نسلم أن الأصل باق من كل وجه بل هو هالك من وجه كما مر، وفيما قلنا رعاية للجانبين فإن حق المالك ينجبر بأخذ المثل وحق الغاصب يضيع في الصفة بلا جابر فالمصير إلى ما قلنا أولى.

مسألة: إذا غصب ساحة فبنى عليه انقطع حق المالك ولزمه قيمتها عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وقال الشافعي رحمه الله: له أن يخرب البناء ويأخذها.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن فيما ذهب إليه الخصم إضرار بالغاصب بنقض بنائه من غير خلف وضرر المالك فيما ذهبنا إليه مجبور بالقيمة فكان أولى، فصار كما خاط بالخيط المغصوب بطن ولده، أو أدخل اللوح المغصوب في سفينة.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن عين المالك باق وهو غير راض بزوال ملكه فله أخذه.

الجواب عنه: أن هذا منقوض فيما إذا خيط بطن إنسان بالخيط المغصوب فإنه ليس له شق البطن وأخذ الخيط وإن كان عين ملكه باقياً فكما لا يجوز له أخذ الخيط لدفع الضرر من النفس فكذا ليس له أخذ الساحة لدفع الضرر عن المال، قال عليه الصلاة والسلام: «حرمة مال المؤمن المسلم كحرمة دمه».

مسألة: إذا غصب رجل جارية إنسان وهي حبلى فما نقصت بالولادة فهو في ضمان الغاصب، فإن كان في قيمة الولد وفاؤه جبر النقصان بالولد وسقط ضمانه عن الغاصب عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وقال الشافعي رحمه الله: لا ينجبر النقصان بالولد.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن سبب الزيادة والنقصان واحد وهو الولادة فلا يعد نقصاناً، فلا يوجب ضماناً كما لو غصب جارية فهزلت، ثم سمنت أو سقطت أسنانها ثم نبتت.

حجة الشافعي رحمه الله:

أن الولد ملك المالك فلا يصلح جابراً للملك نفسه كما إذا هلك الولد قبل الرد وصار كما إذا جزّ صوف شاة أو قطع قوائم شجر غيره.

الجواب عنه: أن سبب النقصان هاهنا القطع والجز وسبب الزيادة النمو فلم يتحد سبب الزيادة والنقصان وفيما نحن بصدده اتحد سبب الزيادة والنقصان فافترقا.

مسألة: إذا أتلف المسلم خمر الذمي يضمن عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وقال الشافعي رحمه الله: لا يضمن.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

أن تقوم الخمر باق في حق أهل الذمة إذ الخمر لهم كالخل لنا ونحن أمرنا بتركهم وما يدينون وإذا بقي التقوم فقد يكون إتلاف مال متقوم فيجب الضمان لقول علي رضي الله عنه: «إنما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا» ويجب الضمان بإتلاف مال متقوم لنا، فكذا بإتلاف ما لهم.

حجة الشافعي رحمه الله:

قوله ﷺ في حق أهل الذمة: «لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين»(١)، والخمر في حق المسلم غير مضمون، فكذا لا يكون مضموناً في حق الذمي.

الجواب عنه: إن المسلم يعتقد حرمته ومأمور باجتنابه عنه فلا يكون في حقه متقوماً بخلاف الذمي فإنه يعتقد إباحته، ونحن أُمرنا بتركهم وما يدينون، ولهذا لو باع الذمي الخمر لذمي جاز بيعه فإنه غير ممنوع عن تمليك الخمر وتملكه بخلاف المسلم فافترقا.

كتاب الشفعة

مسألة: الشفعة تستحق بالجواز عند أبي حنيفة رضي الله عنه. وقال الشافعي رحمه الله: لا شفعة بالجوار.

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه:

ما رواه البخاري ومسلم وهو قوله ﷺ: «الجار أحق بصقبه» ويروى بسقبه بالسين، ومعناهما واحد، وهو القرب، وروي هذا التفسير مرفوعاً إلى النبي ﷺ، قيل: يا رسول الله، ما سقبته؟ قال: «شفعته» وقوله ﷺ: «جار الدار أحق بالدار» ينتظر له إن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً رواه الترمذي، وفي مسند أحمد

---

(١) لم أجد مخرجه (ز).